Die psychologischen Grundlagen der Wundt'schen Ethik.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Richard H. Stein
aus Halle a. d. S.

Tag der mündlichen Prüfung: 8. Februar 1911.

Borna-Leipzig.
Buchdruckerei von Robert Noske.
1911.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Die Bedeutung des Willens für das individuelle Seelenleben 3
2. Die psychologische Auffassung des Gesamtwillens 17
3. Über Freiheit und Kausalität des Willens 40
   a) Begriff und Bedeutung der Willensfreiheit 40
   b) Über das Wesen der geistigen Kausalität 44
4. Das Problem des Gewissens 56

Die wissenschaftliche Ethik hat bisher den populären ethischen Anschauungen gegenüber stets einen schweren Stand gehabt und selbst in unserer Zeit die ihr gebührende allgemeine Wertschätzung noch nicht gefunden. Vielleicht wegen des Mangels an einer exakten, verläßlichen Methode, der es erklärlich macht, daß die bedeutendsten Denker auf diesem Gebiete ihr Heil in einer spekulativen Begründung suchten. So u. a. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, v. Hartmann und Nietzsche. Eine Wissenschaft, die zu erklären sucht, was wir sollen, hat zunächst zu erforschen, was wir wollen, — wollen können. Die Metaphysik mag daher für einen zureichenden Abschluß der Betrachtungen unentbehrlich sein; als Ausgangspunkt (und in gewissem Sinne auch als Grundlage) jeder ethischen Untersuchung kann aber nur die Psychologie in Betracht kommen. Und damit stoßen wir auf das gegenwärtige Haupthindernis einer allgemeinen Würdigung der wissenschaftlichen Ethik: Die meisten Menschen sind einer Anzahl der wichtigsten psychologischen Probleme gegenüber nicht unbefangen genug; sie hängen mit allzu starken Interessen an einem bestimmten Ausfall der Antworten auf ihre Fragen. Die Vorstellung einer strengen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens und damit der völligen Determiniertheit unserer Handlungen erscheint ihnen als geeignet, jede Möglichkeit von Strafen und Belohnungen zu zerstören, alles Erziehen, Ermahnen, Beraten zu sinnlosem Tun zu machen und lähmend auf die Energie unseres Handelns einzuwirken.[1]) Andererseits ist aber auch der Wissenschaftler nicht ganz uninteressiert, denn Voraussetzung jeder ernsthaften psychologischen Forschung ist die Möglichkeit der Auffindung einer strengen Gesetzmäßigkeit auch in der Geisteswelt.

Die sich hieraus ergebenden Schwierigkeiten hat Wilhelm Wundt in seiner monumentalen Ethik[2]) dadurch zu beseitigen versucht, daß er sich bemüht, den Tatsachen und Gesetzen des sitt-

[1]) Paulsen erklärt demgegenüber: „Gäbe es überhaupt keine Bestimmung des Nachfolgenden durch das Vorhergehende, dann gäbe es natürlich auch keine Übung und keine Erfahrung, keine Wirksamkeit von Grundsätzen und Entschlüssen, von Erziehung und öffentlichen Ordnungen". (Einl. i. d. Philosophie. 12. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1904. S. 244.)

[2]) Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. (2 Bde.) Stuttgart 1886. 2. Aufl. 1892, 3. Aufl. 1903.

lichen Lebens zunächst auf Grund einer eingehenden empirischen Untersuchung gerecht zu werden. Erst nach deren Abschluß wendet er sich dann den psychologischen Vorfragen zu. Soweit bei der Beantwortung dieser Fragen das vorher gewonnene, überaus reiche Material verwendbar war, hat ein solches Verfahren offenbar bestechende Vorzüge. Für den kritischen wie den unkritischen Leser. Aber sofern die Beantwortung ja nicht ausschließlich auf Grund dieses Materials erfolgen konnte, bot die eingeschlagene Methode auch mannigfache Gefahren. Ob der Autor sie siegreich überwunden oder sie manchmal nur umgangen hat — manche Kritiker behaupten es —, läßt sich an dieser Stelle natürlich noch nicht entscheiden. Auch muß man auf einige andere Werke des Verfassers zurückgreifen, wenn man ihm gerecht werden will. Manche seiner psychologischen Darlegungen findet erst durch die weitere Ausführung in seinen großen psychologischen Schriften rechte Beleuchtung. Und um die muß es sich für den Beurteiler in allererster Linie handeln. Eine Kritik kann im wesentlichen immer nur immanent sein. Nur mit Hilfe einer möglichst intensiven „Einfühlung" werden wir zu der Stelle gelangen, von der aus der zu Beurteilende die Dinge sah, und nur dann können wir entscheiden, ob er etwas übersehen hat und ob er hier oder da irrt. Daß es möglich ist, die selben Dinge von verschiedenen Standpunkten aus zu betrachten, und daß man sie dann verschieden sieht, ist klar; aber die Folgerichtigkeit des einen Urteils beweist in solchen Fällen nichts gegen die Berechtigung des anderen. Zu fragen wäre bei zwei verschiedenen (auf der Verschiedenheit des prinzipiellen Standpunktes beruhenden) Urteilen nur, welches von beiden von einer höheren Warte aus gewonnen wurde. Das läßt sich ja wohl zuweilen auch von unten erkennen, und darum wird es vielleicht möglich sein, auch den kritischen Äußerungen über den psychologischen Teil der Wundt'schen Ethik gerecht zu werden.

Ist in dieser Weise die Bedeutung des Willens für das individuelle Seelenleben, sodann die psychologische Auffassung des Gesamtwillens, ferner die Freiheit und Kausalität des Willens sowie das Problem des Gewissens erörtert, so haben wir zwar noch nicht die Möglichkeit eines allgemeinen Werturteils erlangt, wohl aber den Schlüssel zum Verständnis der Wundt'schen Ethik gefunden.

1. Die Bedeutung des Willens für das individuelle Seelenleben.

Die psychologische Auffassung des Willens, die den meisten neueren ethischen Systemen zu Grunde liegt, beruht nach Wundt auf der Vermögenstheorie des 18. Jahrhunderts, deren Unhaltbarkeit schon von G. E. Schulze, Herbart und Beneke bewiesen ist.[1]) Auch die Mehrzahl der modernen Psychologen betrachtet sie als verfehlt; in der Vulgärpsychologie aber spielt sie noch immer eine große Rolle. Der Wille wird nach dieser Theorie als eine einheitliche substanzielle Kraft angesehen, die allen anderen psychischen Vorgängen unabhängig gegenübersteht und willkürlich in deren Vorlauf eingreift. Wundt verwirft diese Auffassung auf Grund der psychologischen Analyse: weil sie das Wollen ganz aus dem Zusammenhange der übrigen Bewußtseinserscheinungen löst, mit denen es untrennbar verbunden ist, und an die Stelle der einzelnen, konkreten Willensvorgänge eine unbekannte Gesamtursache dieser Vorgänge, den als „Willensvermögen" hypostasierten abstrakten Begriff des Willens setzt. Aber auch die von Herbart entwickelte Assoziationspsychologie, die alle psychischen Funktionen auf Vorstellungsbewegungen zurückführt und die Willensvorgänge als Lösung von Spannungsverhältnissen betrachtet, welche durch die gegenseitige Hemmung der zum Bewußtsein drängenden Vorstellungen entstehen, kann nach Wundts Überzeugung einer unbefangenen Prüfung unserer inneren Erlebnisse nicht standhalten. Diese Theorie der Identität von Wille und Vorstellung[2]) ist also nicht minder verfehlt wie jene veraltete Theorie des spezifischen Willensvermögens.

Die unmittelbare innere Wahrnehmung zeigt uns das see-

---

[1]) G. E. Schulze, Aenesidemus oder über die Fundamente der Elementarphilosophie, 1792, S. 98; Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, 3. Aufl. 1850, § 3 Beneke, Die neue Psychologie, 1845, S. 34 ff.

[2]) Vgl. die eingehende Kritik von A. Lange (Die Grundlegung der mathematischen Psychologie, Duisburg 1865) und die Gegenüberstellung von Felsch (Die Psychologie bei Herbart und Wundt, Zeitschr. f. Philosphie u. Pädagogik, Bd. 7, 1900).

lische Leben als einen ununterbrochenen Zusammenhang von Vorgängen, als ein rastloses Geschehen. Teilerscheinungen dieses an sich stets einheitlichen, nur durch die psychologische Analyse zerlegbaren Geschehens sind einerseits die Vorstellungen, andererseits Gefühle, Affekte und Willenshandlungen. Es gibt aber nach Wundts Theorie nur zwei spezifische Elemente des Bewußtseins, nämlich die Empfindungen und die Gefühle. Die Empfindungen, welche die Grundlage unserer Vorstellungen bilden, bezeichnet er als „objektive" Elemente, da sie sich stets auf einen objektiv gegebenen Erfahrungsinhalt beziehen. Die Gefühle werden demgegenüber als „subjektive" Elemente des Bewußtseins aufgefaßt: weil in ihnen das unmittelbare Verhalten des Subjekts zu dem gegebenen Erfahrungsinhalte zum Ausdruck kommt. Aus bestimmten Gruppierungen oder Kombinationen von Gefühlen entstehen weiterhin die Affekte und Willensvorgänge. Allerdings setzt sich jeder Affekt und jede Willenshandlung aus Vorstellungen und Gefühlen zusammen, aber ihre wesentlichen, integrierenden Bestandteile bilden nur die Gefühle, die hier in einer bestimmten typischen Weise aufeinanderfolgen. Wundt charakterisiert deshalb den Affekt als einen in sich zusammenhängenden Gefühlsverlauf. Der Willensvorgang ist nach seiner Meinung eine besondere Art von Affekten, so daß man im Sinne der Wundt'schen Psychologie Affekte im eigentlichen Sinne und Willensaffekte unterscheiden müßte; indessen ist diese logische Unterscheidung nicht klar durchgeführt, da der Autor andererseits die Tendenz hat, das Wollen als einen spezifischen Vorgang komplexer Natur den Affekten gegenüberzustellen. Er definiert daher den Willensvorgang als einen Affekt, „in dessen Verlauf Gefühls- und Vorstellungsinhalte auftreten, welche die unmittelbare Lösung des Affekts erzeugen".[1]) Der Unterschied gegenüber den eigentlichen Affekten besteht also darin, daß hier nicht ein allmähliches Abklingen der Gefühle, sondern eine mehr oder weniger plötzliche Lösung des Affekts durch Herstellung einer neuen Gefühlslage zu beobachten ist. Den Abschluß des Affekts bildet in diesem

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 34. *(Wo keine besondere Auflage genannt ist, beziehen sich die Seitenzahlen stets auf die dritte Auflage.)* Vgl. die etwas abweichende Definition im Grundriß der Psychologie, 8. Aufl., Leipzig 1907, S. 219.

Falle eine äußere oder innere Willenshandlung, deren charakteristische Gefühlsmomente gewisse Spannungs- und Lösungsgefühle sind, die sich mit zu- und abnehmenden Erregungsgefühlen verbinden. Die spezifische Gefühlsverbindung läßt sich an dem Beispiel der sogen. Reaktionsversuche am besten beobachten, bei denen eine vorher vereinbarte Bewegung nach Wahrnehmung eines experimentell ausgelösten Sinnesreizes ausgeführt wird. Das hier zu beobachtende Anwachsen von Spannungsgefühlen,[1]) die im Augenblick der ausgeführten Handlung in Lösungsgefühle umschlagen und von einem sich anfangs steigernden Erregungsgefühl begleitet sind, das dann langsam in Beruhigung übergeht —, soll nach Wundt das Wesen der Willenshandlung ausmachen. Er identifiziert diese eigenartige Gefühlsverbindung mit dem „Tätigkeitsgefühl", das allgemein als das Charakteristische der aktiven, spontanen oder gewollten Bewußtseinstätigkeiten betrachtet werde. Mit diesem Tätigkeitsgefühl verbinden sich die Gefühlsmotive, die das Anfangsstadium des Willensvorganges charakterisieren, zu einem einheitlichen Totalgefühl, das Wundt als Willensentscheidung oder — im Fall eines vorausgehenden Kampfes entgegengesetzter Motive — als Willensentschließung bezeichnet.

Es würde eine eingehende Spezialuntersuchung erfordern, wenn wir diese psychologische Erläuterung und Analyse der Willensvorgänge, die zahlreiche Kontroversen hervorgerufen hat, auf ihre Richtigkeit hin im einzelnen prüfen wollten.[2]) Wir möchten hier nur die Frage aufwerfen, ob man wirklich den ganzen Inhalt der Willenshandlung in die von Wundt angegebenen Gefühlselemente auflösen kann. In den früheren Auflagen der Ethik hatte Wundt den Willen als ein spezifisches Bewußtseins*element* aufgefaßt, und als eine durch ein Gefühl bestimmte spontane Veränderung des Bewußtseinsinhaltes in folgender Weise erklärt: „Wir reden von einem Wollen, wenn sich der innere Zustand mit der Wahrnehmung

---

[1]) Von anderen Psychologen werden diese Vorgänge als Spannungsempfindungen bezeichnet und mit den Muskelbewegungen in Beziehung gebracht (vgl. H. Münsterberg, Die Willenshandlung, 1888, S. 62).

[2]) Eine sehr scharfsinnige synoptische Kritik der Wundt'schen Willenslehre gibt Th. Skribanowitz: Wilhelm Wundts Voluntarismus in seiner Grundlegung geprüft. Greifswald 1906.

der Selbsttätigkeit und der verändernden Wirkung, welche diese entweder in unsern inneren Prozessen oder in den nach außen bezogenen Vorstellungen hervorbringt, verbindet".[1]) An Stelle dieser Wahrnehmung der Selbsttätigkeit hat nun Wundt neuerdings das „Tätigkeitsgefühl" gesetzt, das sich mit den Motiven zum Totalgefühl der Willensentscheidung vereinigen soll. Wir halten es demgegenüber für unrichtig, das unmittelbare Bewußtsein der Willensbetätigung als Gefühl zu bezeichnen, obwohl wir andererseits nicht leugnen wollen, daß die von Wundt hervorgehobenen Spannungs- und Lösungsgefühle wirklich die Willenshandlung begleiten. Inwieweit diese Spannungsgefühle noch von besonderen Erregungsgefühlen zu unterscheiden sind, wollen wir dahingestellt sein lassen;[2]) aber wir können uns nicht davon überzeugen, daß das Moment der Aktivität oder Spontaneität, das das Wesen des Willens ausmacht, mit den diesen begleitenden Gefühlen identisch ist und dazu noch mit den vorausgehenden Gefühlsmotiven der Willenshandlung in ein Massengefühl zusammenfließt. Ebenso ist es fraglich, ob man die Vorstellungselemente der Willenshandlung so ganz beiseite stellen kann, wie dies Wundt hier getan hat, indem er den Willen als Gefühlslauf charakterisiert. Er selbst bleibt in dieser Hinsicht auch nicht konsequent, denn er bezeichnet un-

---

[1]) Ethik, 1. Aufl., S. 373.

[2]) Vgl. A. Titchener: Zur Kritik der Wundt'schen Gefühlslehre. (Zeitschr. f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane, Leipzig 1899, Bd. 19, S. 325/26.) Verf. bemerkt: „Daß Lust-Unlust in die ganz verschiedenen Qualitäten Spannung-Lösung, Erregung-Beruhigung übergehen, ist eine sehr gewagte Hypothese", — die auch durch eingehende Beobachtungen nicht bestätigt werden konnte. Alle Affektinhalte, die sich nicht als Lust- oder Unlustgefühle darstellten, ließen sich irgendwie als Empfindungen eines körperlichen Organs lokalisieren.

Die Unterscheidung von Anfangsgefühl, Veränderung im Vorstellungsverlauf mit Gefühlsmodifikation und Endgefühl als wesentliches Merkmal jedes Affekts hält C. Stumpf für undurchführbar. Nicht jeder Affekt sei als Gefühlsverlauf zu charakterisieren. „Ich wüßte nicht", sagt Stumpf, „inwiefern ein Schrecken, der in einer Sekunde vorbei sein kann, verschiedene Stadien unterscheiden ließe . . . Andererseits müßte ein Zahnschmerz zu den Affekten gezählt werden . . ." („Über den Begriff der Gemütsbewegung", Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg., 1899, Bd. 21, S. 51.) Ähnliche Einwendungen könnte man gegen die Analyse der Willenshandlungen erheben, insofern auch diese als Gefühlsverläufe aufgefaßt werden.

mittelbar darauf[1]) die Vorstellungsmotive oder Beweggründe des Wollens ebenfalls als Bestandteile der Willenshandlung.

Der Begriff des Willens ist bei Wundt sehr weit ausgedehnt. Er umfaßt nicht nur die Wahl- oder Willkürhandlungen, sondern auch die Triebhandlungen, die ursprünglich ohne die Vorstellung des Erfolges der Handlung auftreten. Die Willensentscheidung soll bei diesen in dem bloßen Überwiegen oder Aktuellwerden eines einzelnen vorherrschenden Gefühlsmotives bestehen. Wenn man in solcher Weise den Willensbegriff erweitert, so muß man natürlich die zweckbewußte Entschließung für eine bestimmte geistige oder geistig-leibliche Betätigung, die den Inhalt des Wollens im gewöhnlichen (engeren) Sinne ausmacht, als spezielle Eigentümlichkeit der Wahlhandlung hervorheben und kann sie nicht als allgemeines Merkmal des Willensvorganges betrachten. Für die Ethik hat übrigens jene Erweiterung des Willensbegriffs trotz mancher wichtigen Konsequenzen keine entscheidende Bedeutung, da Wundt selbst später die ethische Beurteilung auf die überlegten, selbstbewußten Wahlhandlungen beschränkt.[2]) Wir müssen daran festhalten, daß die zuversichtliche Erwartung der Betätigung und die mit dieser Erwartung verbundene bewußte Zustimmung, die man als innere Entscheidung, Befehl oder Impuls, oder mit William James[3]) als ein „Fiat" beschreiben kann, für alle ethisch qualifizierbaren Willenshandlungen charakteristisch ist. Wundt hätte die Triebhandlungen vielleicht besser als Vorstufen des Wollens bezeichnet, zumal automatische Triebhandlungen wie die nur halbbewußten Abwehrbewegungen,[4]) bei denen die Vorstellung des Effektes noch fehlt. Wir möchten indessen die Hervorhebung des einheitlichen Zusammenhangs der emotionellen Seelentätigkeiten, die für Wundts Psychologie charakteristisch sind, nicht als unrichtig bezeichnen, wenn es auch keineswegs leicht ist, das gemeinsame Element aller dieser Tätigkeiten psychologisch zu bestimmen. Wundt

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 38 und S. 40 unten. Etwas abweichend Grundr. d. Psychol. S. 223, wo Wundt sagt, „daß die Gefühle integrierende Bestandteile der Willensvorgänge selbst sind, während die Vorstellungen nur indirekt, nämlich durch ihre Verbindungen mit den Gefühlen, dieselben beeinflussen."

[2]) Ethik, Bd. 2, S. 70.

[3]) Principles of Psychology, Boston 1890, Bd. 2, S. 486 und 501. Vgl. auch die kleinere Psychologie, übers. von Dr. M. Dürr, Leipzig 1909, S. 451.

[4]) Ethik, Bd. 2, S. 52.

hat wohl nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß schon in der Qualität des Gefühls (Lust oder Unlust) die Richtung des Willens angedeutet ist, obgleich hier das aktive Moment, das wir vorzugsweise in den Begriff des Willens verlegen, noch stark zurücktritt. Er hat ferner betont, daß auch das Streben oder Begehren, bei dem eine Willenshandlung nicht zustande kommt, als ein durch äußere oder innere Widerstände gehemmtes Wollen anzusehen sei,[1]) wobei man dann allerdings zu dem eigentümlichen Begriff eines Wollens gelangt, das nicht als Willenshandlung zu betrachten ist, also auch keine verändernde Wirkung im Verlauf unseres inneren Geschehens ausüben kann. In diesem Falle muß also das Tätigkeitsgefühl oder, wie wir es besser nennen wollen, die Wahrnehmung der Selbsttätigkeit wegfallen, die nach Wundt gerade das Wesen des Willensvorgangs ausmacht. Es berührt auch eigentümlich, wenn er dieses sog. Tätigkeitsgefühl an anderer Stelle als Erfolg des Wollens oder als Willenshandlung[2]) bezeichnet, so daß der Begriff der Willenshandlung lediglich das Endstadium des Willensvorganges umfaßt, während er doch andererseits mit den Motiven zusammen die „Willensentscheidung" darstellen soll, die man gewöhnlich — und wohl nicht mit Unrecht — in die Mitte des Willensvorganges zu stellen pflegt. —

Bei der psychologischen Auffassung der Bestimmungsgründe des Willens, die mit der soeben entwickelten Anschauung vom Wesen des Willens in enger Beziehung steht, erscheint besonders die schon erwähnte Zweiteilung der Motive in Vorstellungs- und Gefühlsinhalte bemerkenswert.[3]) Dasjenige, was auf den Willen Einfluß ausübt, was seine Art und Richtung bestimmt, nennen wir

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 34. Richtiger ist es wohl, das Wollen als eine besondere Art des Strebens aufzufassen. Vgl. A. Pfänder: Das Bewußtsein des Wollens. Zeitschr. f. Psychol. Bd. 13, S. 321.

[2]) Ethik, Bd. 2, S. 34.

[3]) Vgl. Grundr. d. Psychol. S. 222: „Diese in unserer subjektiven Auffassung die Handlung unmittelbar vorbereitenden Vorstellungs- und Gefühlsverbindungen pflegt man als die Motive des Willens zu bezeichnen. Jedes Motiv läßt sich aber wieder in einen Vorstellungs- und in einen Gefühlsbestandteil sondern, von denen wir den ersten den Beweggrund, den zweiten die Triebfeder des Willens nennen können. Wenn ein Raubtier seine Beute ergreift, so besteht der Beweggrund in dem Anblick der Beute, die Triebfeder kann in dem Unlustgefühl des Hungers oder des durch den Anblick erregten Gattungshasses bestehen".

Motiv. Motiv im engeren Sinne — als unmittelbare „Triebfeder“ des Willens — kann aber nach Wundts Überzeugung nur ein Gefühl sein. Das Gefühl ist ein notwendiges Antezedens der Willenshandlung; denn jedes Wollen setzt ein individuell gefärbtes Gefühl voraus, mit dem es so innig verbunden ist, daß es, von ihm getrennt, gar keine Realität hat.[1]) Ein gefühlloser oder gar in Widerspruch zu dem Gefühl sich entschließender Wille ist für Wundt eine Unmöglichkeit. Er verwirft daher die von Kant aufgestellte rigoristische Forderung, daß der Wille in Widerspruch mit der Neigung sich zur Tat entschließen solle, übersieht jedoch bei dieser Polemik, daß Kant in dem Kapitel von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft das Achtungsgefühl oder „moralische Gefühl“ als subjektiven Faktor der ethischen Selbstbestimmung hervorhebt und nur die intellektuelle Bestimmbarkeit des Willens im Gegensatz zu den natürlichen sinnlichen Gefühlen als eine Tatsache der sittlichen Erfahrung auffaßt.[2]) Auch Wundt leugnet nicht, daß die Gefühlselemente der Motive oft erst sekundär hervortreten und läßt es absichtlich unbestimmt, ob die Vorstellung oder das Gefühl innerhalb unserer Motivation das Frühere sei.[3]) In Übereinstimmung mit Kant[4]) stellt er den Gefühlen als unmittelbaren Triebfedern die Vorstellungen als „Beweggründe“ oder Motive im weiteren Sinne gegenüber, ist aber (wie schon bemerkt) überzeugt, daß Vorstellungen für sich allein nie einen Willensakt auslösen können. Demgegenüber könnte man geltend machen, daß lebhaft auftretende Bewegungsvorstellungen oft vermöge der bloßen Nachahmung zu entsprechenden Willenshandlungen führen, bei denen Gefühlsmotive entweder ganz zurücktreten oder überhaupt nicht bemerkbar sind.[5]) Beide Motivelemente sind nun nach

[1]) Vgl. Grundr. d. Psychol. S. 223: „In jenen Verbindungen von Vorstellungen und Gefühlen, die wir Motive nennen, kommt übrigens nicht den Vorstellungen, sondern den Gefühlen, also den Triebfedern, die entscheidende Bedeutung in der Vorbereitung der Willenshandlung zu.“

[2]) Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Ausg. v. Kehrbach, S. 87 ff. u. S. 140/41 ff.

[3]) Ethik, Bd. 2, S. 39, Anm.

[4]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ausg. v. Rosenkranz, S. 55.

[5]) Nach Ribot (Der Wille, deutsche Ausg. v. Papst, 1893, S. 4 u. 6 ff) hat jeder Bewußtseinszustand die Tendenz, Bewegungen herbeizuführen. Auch Münsterberg behauptet in seiner Kritik der Wundtschen Ethik, daß gefühllose Vorstellungen sich in Willenshandlungen „entladen“ können. (Der Ursprung der Sittlichkeit, Freiburg 1889.)

Wundt nicht als spezifische Bestandteile des Willensvorganges zu betrachten,[1]) weil sie vielfach auch ohne Beziehung auf einen solchen Vorgang vorkommen; jedenfalls aber bilden sie, insofern diese Beziehung vorhanden ist, das Anfangsstadium einer Willenshandlung, deren Endzustand die Tätigkeitsgefühle darstellen. Wegen der relativen Konstanz dieser Tätigkeitsgefühle betrachten wir das Wollen als einen sich stets gleichbleibenden inneren Vorgang, während die wechselnden Lust- und Unlustgefühle, die als Motive auftreten, uns dazu veranlassen, in jedem einzelnen Falle das Wollen als ein konkretes, von jedem anderen durch seinen besonderen Inhalt verschiedenes Geschehen anzuerkennen. Es ist aber nach Wundts Meinung eine irrtümliche Voraussetzung, daß die Kausalität des Willens in den vorausgehenden oder begleitenden Gefühlen und Vorstellungen vollständig enthalten sei. Vielmehr gehören die Motive zum Inhalt der Willensvorgänge selbst, ja sie können im Zusammenhange der Kausalbedingungen des Willens mehr Wirkung als Ursache sein. Die weiter zurückliegenden Ursachen der Willensbestimmung umfassen die ganze Vorgeschichte des individuellen Bewußtseins: „Die Willensmotive erscheinen so überall als die letzten Ausläufer einer Kausalreihe, die unserer Wahrnehmung nur unvollständig zugängig ist".[2]) Der Wille ist also keineswegs, wie die Vermögenstheorie annimmt, eine den Motiven fremd gegenüberstehende Kraft, die sich für oder gegen die ihm vorausgehenden Gefühle entscheidet und von sich aus den Anfangspunkt einer ganz neuen Kausalreihe bildet, sondern ein einheitlicher Gefühlsverlauf, dessen Beginn schon mit den Gefühlsmotiven gegeben ist. Die Gefühlsmotive sind daher nach Wundt als noch unentwickelte Willensregungen aufzufassen. In jedem Lust- oder Unlustgefühl liegt ein Begehren oder Widerstreben, und das entscheidende aktuelle Gefühlsmotiv kann ebensogut als unmittelbare Willensursache wie als Wirkung der Willenshandlung betrachtet werden, deren Erfolg es regelmäßig begleitet.

Es liegt hier der Einwand nahe, daß ein Mittelding zwischen Ursache und Wirkung logisch undenkbar ist, und daß die Gefühlsmotive nur auf die Seite der Ursache oder der Wirkung des Wollens fallen können. Wenn man auch zugibt, daß das vor-

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 38.

[2]) Ibid. S. 42.

herrschende Motiv einer Handlung noch anhält, nachdem diese bereits eingetreten ist, und daß die Handlung von ihm gewissermaßen als von einer Art Stimmung begleitet wird, so kann man darum doch noch nicht die Motive als Bestandteil des Willensvorganges und zugleich als dessen Ursache bezeichnen. Der logische Widerspruch zeigt, daß hier eine Begriffsmetamorphose vorliegt. Wir wollen nicht leugnen, daß die Willenshandlung in der Regel ein komplexes psychisches Gebilde ist, dessen frühere Stadien als Bedingungen der späteren betrachtet werden müssen; aber, wenn man wie Wundt zwischen aktuellen und potentiellen Motiven unterscheidet, also auch solche Gefühle annimmt, die zwar Bestandteil des Willensvorganges sind, jedoch nicht zu einer wirklichen Willenshandlung führen, so muß man doch wohl eine präzisere Bestimmung der Kausalverhältnisse des Willens als die von Wundt an dieser Stelle formulierte geben.

Ob eine Vorstellung unseren Willen bestimmt, das richtet sich nach der Intensität des Gefühls, nach dem sogen. Gefühlston, der ihr eigentümlich ist. Die Stärke dieses Gefühls gibt also den Ausschlag im Kampf der Motive. Inwieweit die Gefühlsintensität unserer Vorstellungen intellektuell bestimmbar ist, hat Wundt an dieser Stelle nicht erörtert, er beschränkt sich vielmehr auf die formale Unterscheidung von Haupt- und Nebenmotiven und erläutert den Begriff des Zweckmotivs, bei dem die Vorstellung des Enderfolges der Handlung zum aktuellen Beweggrunde wird. Häufig liegt der Erfolg der Handlung außerhalb der Motivation, oder es treten allerhand Nebenerfolge ein, die nicht vorausgesehen waren. Wenn derartige Neben- und Mitteleffekte der Handlung Bestandteile der Motivation werden, so wird die Willenstätigkeit oft wesentlich verändert, abgelenkt und erweitert. Mit Recht hebt Wundt hervor, daß die Willenssphäre des Menschen nicht allein durch die Motive und Zweckvorstellungen bedingt ist, die ihn ursprünglich bestimmen, sondern viel mehr noch durch Erfahrungen und Erfolge, die sich ihm zunächst ungewollt darbieten. Diese Tatsache, die von Wundt „als Heterogonie der Zwecke“ bezeichnet wird, ist grundlegend für das Verständnis der Willensentwicklung.

So besteht denn die Entwicklung des Willens wesentlich darin, daß aus einfachen Willenshandlungen zusammengesetzte entstehen, sobald die erreichten Erfolge in die Motivation aufgenommen werden. Man kann also die zusammengesetzten aus den einfachen

Willensvorgängen ableiten und erklären. Dagegen ist es unmöglich, die einfachen Willenshandlungen als sekundäres Erzeugnis irgendwelcher anderer, insbesondere intellektueller Bewußtseinsvorgänge zu erweisen. Wundt verwirft daher die sog. heterogenetische Willenstheorie, die das Wollen als ein Entwicklungsprodukt der Vorstellungsbewegungen oder des psychophysischen Mechanismus der körperlichen Bewegungen erklären will,[1]) und stellt ihr die autogenetische Theorie gegenüber: Der Wille als spontane Tätigkeit ist eine ursprüngliche Eigenschaft („Energie") des Bewußtseins.[2]) Seine Entwicklung besteht in dem Übergange von einfacheren zu verwickelteren Formen, in dem Bewußtwerden der erreichten Erfolge und dem Zusammenwirken mehrerer Motive. Je reicher und mannigfaltiger unsere inneren Erlebnisse werden, um so entwickelter und komplizierter werden auch die Formen der Willenstätigkeit. Als Urformen des Willens sind die Triebhandlungen anzusehen, bei denen ein elementares Gefühl unmittelbar in die ihm entsprechende Bewegung übergeht.[3]) Solche Triebhandlungen beobachten wir schon bei den niedersten tierischen Wesen. Die häufig vorhandene Zweckmäßigkeit vorstellungsloser Bewegungen kann im individuellen Bewußtsein auf einem angeborenen Mechanismus beruhen, aber im generellen Seelenleben muß sie nach Wundts Meinung als eine durch bewußtes Streben erworbene Fähigkeit betrachtet werden. Jede objektive Zweckmäßigkeit der Bewegung ist auf eine vorausgehende bewußte Zwecktätigkeit der organischen Wesen zurückzuführen.[4]) Daher sind alle Reflexbewegungen, die

---

[1]) Vgl. Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl., Leipzig 1902/3, Bd. 3, S. 242ff. Abgesehen von Herbart und seinen Schülern wird diese von Wundt bekämpfte Ansicht über die Entwicklung des Willens auch von zahlreichen modernen Psychologen vertreten, z. B. von E. Meumann (Wille und Intellekt S. 274ff), ferner von R. Wahle (Mechanismus des Geisteslebens, S. 163), Th. Ziehen (Leitfaden der physiol. Psychol., S. 207), E. Mach (Populärwissenschaftliche Vorlesungen, S. 72) u. a.

[2]) Vgl. Grundzüge der physiol. Psychol., Bd. 3, S. 310ff; Philos. Stud., Bd. 12, S. 56; Vorles. üb. Menschen- u. Tierseele, 3. Aufl., S. 245.

[3]) Vgl. Grundr. d. Psychol. S. 224: „Wir wollen daher unter einer Triebhandlung lediglich eine einfache, d. h. aus einem einzigen Motiv hervorgehende Willenshandlung verstehen . . . In dieser Bedeutung genommen bildet die Triebhandlung . . . notwendig den Ausgangspunkt für die Entwicklung aller Willenshandlungen".

[4]) Die automatische Tätigkeit „täuscht uns durch ihr gesetzmäßiges Geschehen eine ‚Maschine' vor. Eine Maschine, die sich selbst erhält, aufbaut

den natürlichen Bedürfnissen dieser Wesen entsprechen, Resultate der Willensentwicklung der Gattung. Die niedersten Tiere handeln nicht automatisch nach Reflexmechanismen, sondern triebhaft, auf Grund von Gefühlsmotiven, also wollend.

Diese Konsequenz der Wundt'schen Willensauffassung hat vielfachen Widerspruch erfahren. Sie liegt jedoch in der Richtung der Darwinschen Theorie, die der Willenstätigkeit (in Zuchtwahl, Anpassung usw.) eine große Bedeutung für die Entwicklung der Organismen zuerkennt. Wundt findet daher in dieser Theorie ein allgemeines Prinzip zur Erklärung der objektiven Zweckmäßigkeit der organischen Natur. Mit Recht hat nach seiner Anschauung Darwin hervorgehoben, daß in den lebenden Wesen Willenskräfte wirksam sind, die nicht bloß in den Verlauf der Naturerscheinungen eingreifen, sondern auch durch ihre Rückwirkung die handelnden Wesen selbst in ihrer organischen Struktur verändern. „Jede auf äußere Reize entstehende Willensreaktion", sagt unser Autor an anderer Stelle,[1]) „trägt den Keim zu einer Weiterentwicklung der an ihr beteiligten Organe in sich, sofern nur durch Wiederkehr der nämlichen Bedingungen eine häufige Wiederholung und infolgedessen eine eingeübte Befestigung des Vorganges stattfindet. So sind namentlich die tierischen Instinkte augenfällige Beispiele tiefgreifender Änderungen der bleibenden Organisation unter dem Einflusse bestimmter, gewohnheitsmäßiger Formen des Handelns".

Wir können uns hier des Eindrucks nicht erwehren, daß Wundt bei dieser Ableitung der unwillkürlichen aus den willkürlichen Bewegungen doch wohl eine zu weit gehende Verallgemeinerung von Erfahrungen des individuellen Seelenlebens vorgenommen habe. Die Einübung komplizierter Bewegungen, die allmählich zu mechanischen werden, ist allerdings ein typischer Vorgang, den wir oft beobachten können. Aber es liegt sicherlich eine Umkehrung des natürlichen Kausalzusammenhanges vor, wenn

---

und fortpflanzt, ist jedoch keine Maschine. Um sie zu bauen, fehlt uns noch der Schlüssel des Lebens, das Verständnis der vermuteten, aber nirgends erwiesenen Mechanik des lebenden Protoplasmas. Alles deutet darauf hin, daß die instinktiven Automatismen durch Zuchtwahl und andere erbliche Faktoren allmählich erworben und erblich fixiert wurden". (A. Forel: Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen und einiger anderer Insekten. 4. Aufl. München 1907. S. 15.)

[1]) System der Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1907, Bd. 1, S. 320.

man die Zweckmäßigkeit des physiologischen Organismus ausschließlich auf bewußte Einübung zurückführt. Man müßte dann auch bestreiten, daß die Lust- und Unlustgefühle, welche die Bewegungen hervorrufen, im großen und ganzen von vornherein zweckmäßig für die Lebenserhaltung gewesen sind. Die Naturforscher — denen man die Entscheidung dieser Frage wohl überlassen muß — haben zum Teil ganz entgegengesetzte Theorien über die Entwicklung der tierischen Bewegungen aufgestellt. Die herrschende Anschauung nimmt an, daß ursprünglich vorhandene Reflexmechanismen und Instinkte sich allmählich zu bewußten Willenshandlungen differenziert haben. Darin muß man Wundt jedenfalls recht geben, daß den ursprünglichen, triebartigen Handlungen das Zweckbewußtsein fehlt. Die Vorstellung des Erfolges wird erst allmählich Gegenstand der Aufmerksamkeit. Treten mehrere Effektvorstellungen gleichzeitig auf, so entsteht die Wahl- oder Willkürhandlung, die sich von der Triebhandlung eben dadurch unterscheidet, daß sich bei ihr das entscheidende Motiv „erst aus einer Anzahl neben einander bestehender verschiedener und einander widerstreitender Motive zum herrschenden erhoben hat".[1]) Damit wird aus dem blinden Wollen bewußte Entschließung. Der Wettstreit der Motive führt zur Überlegung; die Reflexion über die Mittel der zu erstrebenden Erfolge kommt allmählich hinzu. Wundt bezeichnet daher den Willensvorgang als das vollständigste, in sich abgeschlossene psychische Gebilde, das in der Entwicklung der Bewußtseinsinhalte die höchste Stufe einnimmt. Alle anderen psychischen Gebilde sind als Bestandteile von Willensvorgängen anzusehen, die sich erst auf höheren Entwicklungstufen verselbständigen (sit venia verbo). Im wirklichen Seelenleben ist, wie Wundt paradoxer Weise behauptet, nicht das Einfache, sondern das Zusammengesetzte das Primäre, doch müssen unter den zusammengesetzten Vorgängen die relativ einfacheren ursprünglicher sein als die komplizierteren.

Der psychologische „Voluntarismus", der für Wundt charakteristisch ist, beruht auf der Annahme, daß die einfachen Willensvorgänge die primäre Funktion des Bewußtseins darstellen. Von hier aus vollzieht sich dann die Differenzierung des seelischen Lebens nach zwei Richtungen hin. Einerseits entwickeln sich,

[1]) Grundr. der Psychol., S. 225.

wie wir geschildert haben, die komplexen Willenshandlungen aus einfachen Triebhandlungen, andererseits aber werden die einzelnen Teilinhalte des Willensvorgangs zu selbständigen psychischen Funktionen. So entstehen z. B. Affekte, die nicht mehr zu entsprechenden Handlungen führen; oder es treten Vorstellungen auf, die als selbständige Bewußtseinsinhalte wirksam werden und nur durch ihren eigenartigen Gefühlston an den ursprünglichen Zusammenhang mit Willensvorgängen erinnern. Diese Verselbständigung von Affekten und Vorstellungen setzt also nach Wundt eine hohe Stufe der Bewußtseinsentwicklung voraus.[1])

Für die Beurteilung des Willens ist neben der Unterscheidung von Trieb- und Wahlhandlungen die von inneren und äußeren Willenstätigkeiten besonders wichtig. Als die relativ einfachsten inneren Willensvorgänge bezeichnet Wundt die Apperzeptionsakte. Er versteht darunter diejenigen Vorgänge, durch die irgend ein psychischer Inhalt zu klarer und deutlicher Auffassung gebracht wird. Leibniz hatte diesen Begriff der Apperzeption gebildet, um die objektiven Merkmale der Aufmerksamkeit zu bestimmen, deren Wesen in der Verdeutlichung von Vorstellungen bestehe. Er ging hierbei allerdings von dem Gegensatz zwischen unbewußten und bewußten Vorstellungen aus.[2]) Wundt verwirft diesen Gegensatz, da er die Realität unbewußter Vorstellungen ebenso bestreitet[3]) wie die eines unbewußten Willens, den z. B. auch Schopenhauer angenommen hatte. Er beschreibt den Apperzeptionsvorgang als eine innere Willenshandlung, bei der der aufgefaßte Inhalt das Motiv, die Verdeutlichung dieser Auffassung den Erfolg der Handlung bildet. Die Apperzeptionsakte, durch welche die Loslösung einzelner Vorstellungen und Affekte aus dem ursprünglichen Zusammenhange mit äußeren Willenshandlungen stattfindet, sind zwar ein späteres Entwicklungsprodukt des Bewußtseins; indessen liegt schon den einfachen Triebhandlungen ein Apperzeptionsvorgang zugrunde,

[1]) Einen Beweis für diese Theorie hat der Autor hier nicht erbracht. Es dürfte auch in der Tat nicht leicht sein, die Existenz selbständiger Vorstellungsgebilde als sekundäres Entwicklungsprodukt des Bewußtseins nachzuweisen.

[2]) Nouveaux Essais sur l'entendement humain (übers. v. Schaarschmidt), II, ch. 9, § 4.

[3]) Ethik, Bd. 2, S. 45.

weil diese eine bewußte Auffassung des Objekts, das den Beweggrund des Triebes bildet, voraussetzen. Die starke Betonung der Apperzeption als der einfachsten, konstanten, niemals fehlenden Funktion des Bewußtseins, ihre Auffassung als typische Form der inneren Willenshandlung und als Grundlage der Selbstunterscheidung des Ichs von seiner Umgebung[1]) ist für Wundts Psychologie charakteristisch. Für die Ethik ergibt sich daraus die Konsequenz, daß das ganze Gebiet der intellektuellen Seelentätigkeiten in die Willenssphäre hineingezogen und der moralischen Beurteilung unterworfen wird. Zu den inneren Willensvorgängen gehören neben den Aufmerksamkeitsvorgängen auch die Phantasietätigkeiten und vor allem das Denken, von dem Wundt mit Recht hervorhebt, daß es einen hohen Grad der Willensspannung erfordere.

Für die subjektive Beurteilung unsrer Handlungen und ihrer Motive sind nun die inneren Willensvorgänge von entscheidender Bedeutung. Wir selbst erblicken uns vor allem im Lichte unsres inneren Wollens, auf dessen fortwährender Kontrolle jede Willenserziehung beruht. Dennoch ist Wundt der Meinung, daß die äußeren Willenshandlungen, die der objektiven Beobachtung zugänglich sind, den Vorrang in der ethischen Beurteilung behaupten, da die innerlich bleibende Willenshandlung immer nur für die Selbstbeurteilung des Charakters maßgebend sei. Aus den inneren Dispositionen unseres Willens ergeben sich äußere Handlungen nur dann, wenn eine nach außen gerichtete körperliche Bewegung die vorgestellten Objekte in der Richtung des inneren Wollens verändern und gestalten, also die subjektive Entscheidung zum objektiven Ausdruck bringen kann. Durch diese äußere Wirkung greifen wir dann fördernd oder schädigend in das Leben anderer Individuen und in das Gemeinschaftsleben ein. Die psychologische Erforschung dieses Zusammenhangs führt nun über das individuelle Seelenleben hinaus und beschäftigt sich vor allem mit der soziologischen Erklärung der Massenerscheinungen des geistigen Lebens, welche die Grundlage eines den Einzelwillen beherrschenden oder durchkreuzenden Gesamtwillens bilden.

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 53: „Das Ich erfaßt sich zu jeder Zeit als dasselbe, indem er diese innere Willenstätigkeit („Die Tätigkeit der Apperzeption", 1. Aufl., S. 385) als eine stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende auffaßt."

2. Die psychologische Auffassung des Gesamtwillens.

Um das Verhältnis des Einzelwillens zum Gesamtwillen zu verstehen, müssen wir zunächst den Entwicklungsprozeß betrachten, durch den das Individuum sich aus dem Rahmen seiner äußeren und inneren Umgebung löst, um mit vollem Selbstbewußtsein seine Zwecke zu verfolgen. Die Entwicklung des Selbstbewußtseins hängt, wie Wundt mit Recht hervorhebt, aufs engste mit der des Willens zusammen. Die äußeren und inneren Willenshandlungen bieten die subjektive Grundlage für die Selbstunterscheidung des Ichs von der ihm objektiv gegebenen Außenwelt und deren Vorstellung. In diesem Zusammenhang erscheinen vor allem die Apperzeptionsakte, welche die treibende Kraft der nach außen hervortretenden Willensregungen bilden, als die stets gleichartig wirkende, eigentümliche Betätigungsweise des Subjekts, das seinem persönlichen Willen alle anderen psychischen Vorgänge zunächst als etwas Fremdes — das Nicht-Ich — gegenüberstellt. Aber auf dieser Stufe bleibt die individuelle Entwicklung nicht stehen. Je mehr nämlich unsere Gefühle und Vorstellungen dem bewußten Einflusse des Willens unterworfen werden, der sich über den Zwang der Naturbedingungen erhebt, um so mehr erscheint uns unser ganzes inneres Leben als die einheitliche Wesensentfaltung der eigenen Persönlichkeit. Das Ideal des persönlichen Lebens, das unserem Autor hier vorschwebt, ist also die vollständige Beherrschung der Gedanken und Affekte durch die Macht des Willens. Wundt versteht unter Persönlichkeit nichts anderes, als diese vom Willen getragene Einheit von Denken, Fühlen und Wollen, die als die zweite, höhere Stufe des Selbstbewußtseins hervortritt, sobald die Ich-Vorstellung sich mit der Mannigfaltigkeit der übrigen inneren Erlebnisse zu einem harmonischen Ganzen verbindet.

Diesem selbstbewußten Willen der Persönlichkeit tritt nun neben den äußeren Einflüssen der Natur, die er nach Möglichkeit zu überwinden sucht, die Einwirkung des Gesamtwillens gegen-

über, der den Einzelwillen in seiner inneren Entwicklung nicht minder wie in seiner äußeren Wirksamkeit bestimmt und beeinflußt. Die Frage nach dem Wesen des Gesamtwillens und seiner Entwicklung ist für das Verständnis des sittlichen Lebens von grundlegender Bedeutung. Wundt beantwortet sie etwa in folgender Weise:

Der Mensch ist ein soziales Wesen, das durch einen angeborenen Trieb nach Gemeinschaft zur Gesellschafts- oder Gruppenbildung veranlaßt wird. Überall, wo sich Individuen mit gleichartigen Lebensbedingungen zusammenfinden, gleiche Eindrücke in sich aufnehmen und gemeinsame Schicksale erfahren, entstehen in ihnen gleiche Vorstellungen und Ideen, übereinstimmende Gefühle und gemeinsame Willensrichtungen. Dadurch bildet sich eine geistige Gemeinschaft von ganz bestimmtem, eigenartigem Charakter, die als psychische Gesamtkraft einheitlich wirkt und sich betätigt, und die in eine bloße Summe isolierter, individueller Elemente nicht zerlegt werden kann. Wenn die Übereinstimmung des Denkens und Fühlens eine den Angehörigen der Gemeinschaft vollbewußte Tatsache wird, so stellt sie sich als ein Gesamtbewußtsein dar, das sich durch einen Gesamtwillen betätigt. Die unmittelbarste Äußerung des Gesamtwillens ist die Sprache, die auf gemeinsamen Vorstellungen, Gefühlen und Willensmotiven beruht. Auch Religion, Sitte und Recht erwachsen auf dem Boden des Gemeinschaftslebens als Ausdruck der herrschenden Gemütsstimmungen und der einheitlichen, regelmäßig auftretenden Willensregungen.

Da nun die Gruppenbildung sich auf engere oder weitere Kreise erstrecken kann, so entsteht eine Stufenordnung einheitlicher Willensmächte, deren historisch wechselnder Aufbau und Zusammenhang für das menschliche Gemeinschaftsleben fundamentale Bedeutung hat. Die ursprünglichste Form der Gemeinschaft ist die primitive Horde, deren einzelne Mitglieder wegen ihrer geringen persönlichen Differenzierung noch fast ganz in der Masse verschwinden. Später entwickelt sich die Sippenorganisation oder Gentilverfassung, in der wenigstens die führenden Persönlichkeiten einen größeren Einfluß gewinnen. Die Sippe gliedert sich in die einzelnen patriarchalischen Familien und bildet mit andern Gentilverbänden gemeinsam die Stammes- oder Volksgemeinschaft, aus der schließlich die staatliche Organisation hervorgeht. Anders

gestaltet sich die soziale Gruppenbildung in der modernen Gesellschaft, deren Gliederung in Familie, Gemeinde, Berufsverband, Bildungsgemeinschaft und Staat der Autor im letzten Abschnitte[1]) seines Werkes beschreibt. Den weitesten Kreis der Gemeinschaftsbildung, der sich empirisch beobachten läßt, stellt die Menschheit dar. Denn es gibt Vorstellungen, Gefühle und Triebe, die wir mit allen unsern Mitmenschen gemeinsam haben. Es entwickelt sich daher im Laufe der Geschichte ein geistiges Gesamtleben der Menschheit, das in mannigfaltigen Äußerungen des humanen Gesamtwillens seinen Ausdruck findet.[2]) Von größter praktischer Bedeutung ist nach Wundts Meinung die im Staate organisierte Volksgemeinschaft, der wegen ihrer unbeschränkten Willensautonomie allein das Prädikat der Persönlichkeit zukommt; hier zeigt sich auch der Gesamtwille am deutlichsten, indem er in einer allgemeinen Rechtsordnung die Grundlage für eine zweckmäßige Regelung des Gesellschaftslebens schafft. Aber auch die dem Staate untergeordneten Gesamtwillen haben selbständige Bedeutung, insofern sie einerseits auf die ihnen angehörenden Individuen, andererseits auf die über- oder untergeordneten Lebenskreise bestimmend einwirken.

Die reale Wirkungskraft jedes Gemeinschaftswillens ist eine unbestreitbare Erfahrungstatsache. Der ihm unterworfene und zum Gehorsam verpflichtete Einzelwille kann niemals als Zweckmittelpunkt der Gemeinschaft betrachtet werden. Das Ganze ist um seiner selbst willen da; es ist ebenso ursprünglich wie seine Teile oder Glieder; es entsteht auch niemals durch Zufall oder Willkür, durch bewußte Entschließung einzelner oder durch Vertrag. —

Die hier entwickelte Auffassung Wundts steht im Gegensatz zu der die ursprüngliche Realität des geistigen Gesamtlebens leugnenden individualistischen Betrachtungsweise, die in der Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts ihr charakteristisches Gepräge empfangen hat. Dagegen stimmt der Autor in manchen wesentlichen Punkten mit der universalistischen Anschauung überein, die von den bedeutendsten Philosophen des Altertums (besonders von Plato und Aristoteles) vertreten und in der neueren Philosophie vor allem durch Hegel zur Geltung ge-

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 260 ff.

[2]) Vgl. besonders Bd. 2, S. 350 ff.

bracht wurde. Aber auch diese universalistische Theorie, welche die unbedingte Überordnung des Gesamtwillen behauptet, beruht (wie Wundt mit Recht geltend macht) auf einer einseitigen Betrachtung des geistigen Lebens, da sie die praktische Bedeutung des Einzelwillens unterschätzt, sofern sie ihn lediglich als Träger oder Werkzeug des Gesamtwillens auffaßt. Obwohl nun Wundt den beiden sich widersprechenden Theorien gegenüber einen vermittelnden Standpunkt einnimmt, richtet sich seine Kritik doch vorwiegend gegen den Individualismus, der nach seiner Meinung noch immer in der Philosophie wie in der Lebens- und Weltanschauung unserer Zeit vorherrscht.

Die individualistische Anschauung von Staat und Gesellschaft ist zuerst von den Sophisten vertreten worden, welche die Entstehung des Staates auf einen Vertrag zurückführten und Recht und Sitte als willkürliche Schöpfungen der Individuen betrachteten. Plato hatte demgegenüber in seiner Politik die völlige Unterordnung des Individuums unter den Gesamtwillen des Staates gefordert und damit die selbständige Bedeutung der Einzelpersönlichkeit in Frage gestellt. Die neuere Staats- und Rechtsphilosophie in der Epoche von Baco bis Kant steht wiederum überwiegend auf dem individualistischem Standpunkte. Hobbes' „Leviathan", der von einer absolutistischen Auffassung des Naturrechts ausgeht, beruht ebenso auf individualistischer Grundlage, wie z. B. Lockes Letter for Toleration und Rousseaus demokratische Staatstheorie (im Contrat social). Auch Spinozas theologisch-politischer Traktat erklärt die Entstehung des Staates aus dem individuellen Selbsterhaltungstriebe und beschränkt die Wirksamkeit der Staatsgewalt auf den Schutz der persönlichen Freiheit und des Eigentums; nur in der starken Hervorhebung der Einheit des Einzelwesens mit der unendlichen Substanz liegt ein Gegengewicht gegen die Einseitigkeit dieser Staatstheorie. In der Leibnizschen Philosophie, die den Begriff der Monade in den Mittelpunkt stellt, wird dem Individuum als immaterieller psychischer Krafteinheit eine noch größere Selbständigkeit beigelegt; von einem anf Wechselwirkung beruhenden Gemeinschaftsleben ist hier nicht die Rede, doch sollen die Monaden durch die schöpferische Kraft der Urmonade in einem harmonischen Verhältnis zu einander stehen. Noch konsequenter hat Herbart die Idee der atomistisch gedachten Seelensubstanz durchgeführt. Ihm ist die Seele ein qualitativ einfaches

und unveränderliches reales Wesen, das gegen die „Störungen“ durch andere „Realen“ sein Dasein behauptet, indem es Vorstellungen entwickelt. Gerade in dieser konsequentesten Form hebt aber der Individualismus, wie Wundt behauptet, sich selbst auf, da er den ganzen konkreten Inhalt des Seelenlebens in das Zusammensein mit anderen Substanzen verlegt, ohne doch die Möglichkeit eines geistigen Gesamtlebens zuzugeben.

Obwohl Wundt die individualistische Theorie in ihrer psychologischen, metaphysischen und staatsrechtlichen Form aufs schärfste bekämpft, erkennt er doch die relative historische Berechtigung dieses Standpunktes in gewissem Sinne an. Die Substanzialisierung der psychischen Vorgänge war in einer Zeit, in der es vor allem darauf ankam, die Selbständigkeit des geistigen Lebens zu begründen, erklärlich und naheliegend. Auch die in der Aufklärungszeit hervortretende starke Betonung der Rechte der einzelnen Persönlichkeit war durchaus begreiflich in einer Periode, in der die politischen Verhältnisse des absolutistischen Feudalstaates eine Bekämpfung der Standesvorrechte und der Willkürherrschaft notwendig machten. Indessen basiert die individualistische Staatstheorie auf einer unhaltbaren historischen Fiktion. Die Idee, daß der Staat auf einem Vertrage beruhe, der die Zustimmung der Individuen voraussetzt, ist auch in der von Kant begründeten Form[1]) nach Wundts Meinung zu verwerfen. — Geradezu unerträglich erscheint unserm Autor die ethische Form des Individualismus, die alle allgemeinen geistigen Zwecke auf zufällige und vorübergehende Wechselwirkungen isolierter Individuen zurückführt. Bei dieser Anschauung gelangt man zu der Annahme, daß „das wirkliche Leben als eine vorübergehende Vorbereitung für ein besseres zukünftiges Dasein“ zu betrachten sei, durch das die völlige Abgeschlossenheit des Individuums in einem Zustande seliger Vollendung erreicht werde.

Auf einem völlig anderen Boden steht die universalistische Theorie. Für sie sind die aktuellen Äußerungen des Gesamtwillens ebenso ursprünglich und real wie die des Einzelwillens. Der Universalismus ist — wenigstens in der modifizierten Form,

---

[1]) Metaphysik der Sitten, S. 58 u. 161. Kant betrachtete den Staatsvertrag nicht als historische Tatsache, sondern als eine denknotwendige Annahme.

wie sie von Wundt vertreten wird — weit entfernt, eine besondere Gesamtseele als reales Substrat für das geistige Leben jeder Gesellschaftsgruppe anzunehmen. Eine vom Bewußtseinsinhalt verschiedene Seele existiert ja nach Wundt überhaupt nicht; wenigstens ist sie nirgends nachweisbar. Es gibt also auch keine substanzielle Seele des Individuums. Schon Hume[1]) und Kant[2]) hatten nachgewiesen, daß die Anwendung der Substanztheorie auf die psychischen Vorgänge unberechtigt sei und zu deren empirischer Erklärung nichts beitragen könne. Wundt hat die Konsequenzen, die sich aus dieser Kritik des Substanzbegriffs für die Psychologie ergeben, in der schärfsten Weise gezogen.[3]) So wenig wie Vorstellung, Wille und Gefühl selbständige Kräfte sind, so wenig berechtigt ist es, die Seele als ein für sich bestehendes Substrat oder als beharrende Substanz aufzufassen. Nur der leere Begriff der Vereinigung und des stetigen Zusammenhangs der geistigen Tätigkeiten kommt in diesem Substanzbegriff zum Ausdruck. Wundt bezeichnet die Anschauung, nach der allein die einzelnen „aktuellen" psychischen Vorgänge reale Existenz haben, als Aktualitätstheorie. Er folgert aus dem Aktualitätsprinzip, das in der modernen Psychologie einen immer größeren Kreis von Anhängern gefunden hat, unmittelbar die Realität der allgemeinen Bewußtseinsvorgänge, die einer Gruppe von Individuen gemeinsam sind. Wenn mehrere Menschen das gleiche denken, fühlen oder wollen, so ist ein allgemeiner Gedanke, ein allgemeines Gefühl oder ein allgemeiner Wille als unzweifelhafte empirische Realität vorhanden und nachweisbar. Solche Vorgänge werden naturgemäß im Zusammenhange miteinander aufgefaßt, und ihr Verknüpfungsbegriff ist eben der des Gesamtbewußtseins. Bei der Unterscheidung von Individual- und Gesamtwille geht Wundt von der einfachen Frage aus: Ist ein Willensvorgang einer individuellen Persönlichkeit eigentümlich, oder ist er einer Gruppe von Individuen gemeinsam?[4]) Wir haben Bewußtseinsvorgänge, die uns mit einem engeren Kreise von Menschen, — andere, die uns mit unseren

---

[1]) Treatise on human nature, 1739, I, 4.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, Ausg. v. Kehrbach, S. 298 u. 691.

[3]) Vgl. die Abhandlung „Über die Definition der Psychologie", Phil. Studien, Bd. 12, Heft 1. (1895.)

[4]) Ethik, Bd. 2, S. 67.

Volks-, Standes-, Berufs- und Glaubensgenossen etc. gemeinsam sind; ferner aber auch solche, die uns mit vergangenen Geschlechtern verbinden, und auf deren fortwirkender Kraft der innere Zusammenhang der kulturellen Entwicklung der Menschheit beruht. Soweit ein solcher historischer Zusammenhang zwischen verschiedenen Generationen vorhanden ist, besteht ein wirkliches „Gemeinleben" bei diesen. Geist und Wille der Verstorbenen leben und wirken in uns, nicht etwa als Bestandteil individueller Seelenmonaden, sondern nach ihrem ursprünglichen, sich gleichbleibenden Sein und Wesen. —

Bei solcher Betrachtungsweise treten die der Eigenart des Individuums entstammenden psychischen Erlebnisse scheinbar in den Hintergrund gegenüber den gemeinsamen geistigen Vorgängen, die schon dem Umfange nach überragende Bedeutung haben. Und doch sind diese nicht außerhalb des Einzelbewußtseins vorhanden, können auch, wie Wundt mit Recht sagt, ohne individuelle Aktivität gar nicht gedacht werden. Denn überall ist der Einzelwille „die ursprüngliche, schöpferische Kraft des Geistes".[1]) Dem Gesamtwillen fehlt an sich die energische Konzentration auf bestimmte Zwecke und Ziele. Jeder neue Anstoß in der Entwicklung des Gesamtwillens geht von „führenden Geistern" aus, die durch ihre individuelle Initiative über die Mehrzahl der dem Gesamtbewußtsein lediglich rezeptiv gegenüberstehenden Menschen weit hervorragen. Ihre Wirkungskraft beruht jedoch ausschließlich darauf, daß sie „sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als andere bewußt werden, diese Kräfte in sich gesammelt und so sich befähigt haben, aus eigenem Vermögen deren Richtung zu ändern".[2]) Wo also ein Individuum sich von den überkommenen Gewohnheiten des Denkens und Handelns befreit und zu eigenartiger Ausgestaltung und Fortbildung des geistigen Lebens erhebt, da erlangt es die Fähigkeit, die Entwicklung der sozialen Gruppen in seinem Sinne zu bestimmen. Aus der Mannigfaltigkeit der engeren und weiteren Bewußtseinskreise, die sich historisch entwickelt haben, ergibt sich der sehr verschiedenartige Umfang der allgemeinen Wirkungen, welche die führenden Geister in ihrem

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 69. Kann demnach der Gesamtwille ebenso ursprünglich wie der Individualwille sein?

[2]) Ethik, Bd. 2, S. 68. „So weit dies innerhalb der Grenzen der allgemeinen Willensrichtungen geschehen kann", fügt die 1. Aufl. hinzu.

Tätigkeitsgebiete ausüben. Der Einzelwille geht so in den Gesamtwillen über, und in diesem Allgemeinwerden des Einzelwillens liegt zugleich ein Fortwirken über das vergängliche Einzeldasein hinaus, ein Einswerden des Individuums mit dem allgemeinen Geistesleben der Menschheit.

Das Prinzip, nach dem Wundt die geistige Bedeutung der individuellen Persönlichkeit beurteilt, findet seinen prägnantesten Ausdruck in dem Satze: „So viel Aktualität, so viel Realität.“ [1]) Wenn der menschliche Geist nur in seinen empirisch nachweisbaren Wirkungen für uns „wirk“lich existiert, so ist es wohl eine notwendige Konsequenz, nach der Wirkungsfähigkeit im Gemeinschaftsleben den Wert des Geistes zu beurteilen. Es liegt unzweifelhaft etwas Aristokratisches in dieser Lebensanschauung, nach der die schöpferische Kraft der führenden Geister als die Grundbedingung jedes sozialen Fortschritts erscheint. Für die ethische Theorie ergibt sich hieraus die Folgerung, daß es unberechtigt ist, den Einzelwillen lediglich als das unbewußte Werkzeug des Gesamtwillens aufzufassen, oder — wie dies Hegel getan hatte — der subjektiven Moral des Individuums eine untergeordnete Bedeutung gegenüber der objektiven ethischen Macht des Universalgeistes zuzuschreiben. Nach Wundts Anschauung sind die Individuen nicht bloß die Träger und Vollbringer der sittlichen Ideen, die das menschliche Gemeinschaftsleben beherrschen, sondern in gewissem Sinne auch deren Schöpfer. Dennoch hält es der Autor für unmöglich, die gewaltigen Wirkungen, die der Gesamtwille im Leben des Einzelnen ausübt in eine Summe isolierter Elemente zu zerlegen, d. h. ein Kausalerklärung des Gemeinschaftslebens in der Weise zu versuchen, daß man von den individuellen Willensvorgängen, Gefühlen, Vorstellungen usw. ausgeht und aus deren Wechselwirkungen die Erscheinungen des Gesamtbewußtseins ableitet. Es ist indessen nicht einzusehen, wie eine solche Ableitung des generellen Seelenlebens aus dem individuellen vermieden werden kann, wenn man (wie Wundt dies tut) dem Gesamtwillen die ursprüngliche Fähigkeit persönlicher Initiative abstreitet und alle neuen Impulse auf die leitenden Individuen zurückführt. Wenn der Autor Redewendungen braucht wie: „Der Gesamtwille wirkt auf den Einzelwillen ein“, oder: „Das Allgemeine spiegelt sich in jedem Einzelbewußtsein“, oder:

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 67.

„Der individuelle Wille ist in seinen Motiven und Zwecken von dem Gesamtwillen getragen", so beweist dies doch wohl, daß er jenes allgemeine Bewußtsein als ein selbständig handelndes Wesen, als eine funktionelle Einheit auffaßt. Eine solche Einheit der aktuellen psychischen Massenvorgänge muß aber aus der zugrunde liegenden Mannigfaltigkeit ihrer Elemente theoretisch abgeleitet und erklärt werden. Wundt nimmt diese Einheit stets als etwas Selbstverständliches, unmittelbar Gegebenes an. Man kann dies schon aus der obigen Fragestellung (S. 22 unten) ersehen, bei der das einer Gruppe von Individuen Gemeinsame ohne weiteres mit dem sich in dieser Übereinstimmung äußernden allgemeinen Bewußtsein oder Gesamtwillen identifiziert wird. Unter gleichen Naturbedingungen entstehen bei gleichartigen Anlagen „von selbst" Vorstellungen, Gefühle und Willensrichtungen mit wesentlich übereinstimmendem Inhalte. Aus einer solchen Summe von inhaltlich gleichen psychischen Vorgängen, von denen jeder einem anderen Individuum angehört, kann sich aber eine psychische Gesamterscheinung doch nur durch gegenseitige Beeinflussung der Einzelnen bilden. Wenn eine Anzahl von Menschen, die in gar keiner unmittelbaren geistigen Berührung mit einander stehen, von gleichartigen Motiven oder Trieben veranlaßt gleiche Willensziele verfolgt, so ergibt sich daraus überhaupt kein einheitliches Wollen. Eine bloße Summe qualitativ übereinstimmender Willensregungen ist also an sich noch kein Gesamtwille. Vielfach enstehen gerade dadurch die größten Willenskonflikte, daß die Erreichung eines Zweckes durch das eine Individuum den Mißerfolg des gleichen Strebens aller anderen Individuen bedingt. Nur dann, wenn durch das Zusammenwirken aller Individuen ein gemeinsames Ziel gemeinsam erreicht werden kann und diese Tatsache allen mehr oder minder deutlich zum Bewußtsein kommt, entwickelt sich ein Gesamtwille innerhalb der betreffenden Gruppe. Wenn z. B. einem Volke Gefahr droht, so entsteht bei allen oder doch der Mehrzahl der Volksgenossen der Wunsch, die allgemeine Gefahr durch gemeinsame Maßregeln abzuwehren. Bei den Volksgenossen, die vereinzelt im Auslande leben, kommt indessen nur dann ein Gesamtwille zustande, wenn sie mit den Landsleuten in der Heimat oder mit einander in Beziehung treten. Das Gesamtbewußtsein entsteht zuerst im heimatlichen Staate, weil hier ein engerer Verkehr der Volksgenossen besteht; die einzelnen Willensregungen berühren sich unmittelbar,

sie nähern sich einander, steigern und verbinden sich, wirken endlich als Einheit und kommen dann als Gesamtwille zum Bewußtsein aller Einzelnen, die hier in geistigen Konnex treten. Der so entstandene Gesamtwille wirkt nun allerdings als ein Ganzes, als eine Gesamtkraft, die sich vermöge ihres einheitlichen Charakters nicht mehr als eine bloße Summe isolierter Willenselemente betrachten läßt; er dient auch nicht nur den Zwecken der Individuen, sondern verfolgt seine eigenen Zwecke; aber er ist doch in jedem Falle etwas Gewordenes, etwas durch eine eigenartige Verknüpfung individueller psychischer Momente Entstandenes. Auch dann, wenn ein universeller Willensakt Wirkung einer anderen allgemeinen Willensregung ist, wenn z. B. ein gemeinsam erreichter Erfolg das Motiv zu weiteren Willenshandlungen wird, die ursprünglich von der betreffenden Gruppe nicht beabsichtigt waren, so kann dies doch nur in der Weise gedacht werden, daß der neue Willensinhalt sich zunächst in Einzelnen, dann in einem immer größer werdenden Kreise von Individuen entwickelt und durch deren Wechselwirkungen schließlich zur Gesamterscheinung wird. Die analytische Erklärung eines solchen psychologischen Zusammenhangs hat allerdings ihre erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, deren Lösung Aufgabe der Soziologie ist; aber sie scheint uns eine Denknotwendigkeit zu sein und die richtige Auffassung der geistigen Gesamtkräfte nach ihrem einheitlichen Charakter nicht auszuschließen. Die Idee der Wechselbeziehung geistiger Einheiten behält also für die Ableitung des Gesamtwillens aus den Einzelwillen ihre Gültigkeit, wenn man nur unter diesen Einheiten nicht Seelensubstanzen versteht und die Wechselbeziehungen (wie Wundt es beabsichtigte) aus dem Wesen des Geistes, nicht aus zufälligen äußeren Berührungen der Individuen ableitet.

Das Problem des Gesamtwillens ist ohne Zweifel das schwierigste und am meisten umstrittene der Wundt'schen Ethik. Widersprüche gegen deren Prinzipien beruhen in der Regel schon auf einem Gegensatze der psychologischen Grundanschauungen. Wir wollen deshalb auf die zahlreichen Kontroversen etwas genauer eingehen.[1]) Am nächsten steht der bisher herrschenden Auf-

[1]) Da es sich hier nur um die psychologische Beurteilung des Gesamtwillens und seines Verhältnisses zum Individualwillen handelt, müssen alle diejenigen Kritiken unberücksichtigt bleiben, in denen der Gesamtwille vorwiegend als ethisches Prinzip behandelt wird. Immerhin seien (außer den

fassung wohl Otto Pfleiderer, der in seiner Kritik[1]) der Wundtschen Ethik hervorhebt, daß alles, was Wundt über das gebende und empfangende Verhältnis des Einzelwillens zum Gesamtwillen gesagt hat, seinen vollen Wert behalte, wenn der übergeordnete Wille als eine durch einen einheitlichen Zweck verbundene Vielheit gleichartiger Einzelwillen gedacht wird. Allerdings sei der Zweck des Gemeinschaftskreises nicht die bloße Summe der Sonderzwecke seiner Mitglieder, sondern eine diese spezifisch überragende Vernunftidee, welche die sämtlichen Einzelwillen als ihre gemeinsame, mehr oder weniger bewußte Zweckvorstellung bestimmt und zu einer Körperschaft „gliedlich" verbindet; aber man könne auf einem einfacheren Wege zu dem selben Ergebnisse kommen, das Wundt durch die künstliche Gleichstellung von Gesamt- und Einzelwillen zu erreichen suche. Pfleiderer ist bei dieser Kritik von dem Gedanken ausgegangen, daß die Einzelseele als das beharrliche Subjekt im Wechsel der psychischen Zustände ohne substanzielle metaphysische Realität nicht denkbar sei, während die Hypostasierung des Gesellschaftswillens als realer, für sich bestehender Einheit eine Art scholastischer Abstraktion darstelle.

Wir halten diese Annahmen Pfleiderers für unrichtig. Der Glaube an die Existenz einer substanziellen Seele beruht durchaus nicht „auf den unmittelbarsten Tatsachen der inneren Erfahrung", die uns ja nur eine funktionelle Einheit zeigt, und von einer Hypostasierung des Gesamtwillens kann bei Wundt füglich nicht die Rede sein. Die Realität des Gesamtwillens findet unser Autor ja überhaupt nicht in einem substanziellen Fürsichsein, sondern nur in einer aktuellen Einheit psychischer Massenvorgänge, deren Existenz doch wohl nicht bestritten werden kann. Berechtigt ist nur die im Vorstehenden begründete prinzipielle Forderung, alle sozialpsychologischen Phänomene durch Wechselwirkung individueller Seelen-

---

a. O. zitierten) die Besprechungen von Friedrich Jodl (Philosoph. Monatshefte, 1888, Bd. 26, S. 66ff), Theodor Lipps (Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1888, Nr. 6, S. 201ff), Richard Wahle (Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philosophie, 1897, Bd. 12, S. 1—25), August Messer (Kants Ethik, Leipzig 1904, S. 284—291), ferner von Gustav Störring (Ethische Grundfragen, Leipzig 1906, Teil 1, S. 179—222), Gutberlet (Ethik u. Religion, Münster 1892, S. 226) und Gottschick (Theolog. Literaturzeitg., 1887, Nr. 11, S. 255—261 und 1894, Nr. 19, S. 222/23) erwähnt.

[1]) Protestantische Kirchenzeitung, 1888, Nr. 1, S. 4—19.

vorgänge zu erklären, unberechtigt dagegen die darüber hinausgehende Tendenz, die Grundidee des Universalismus zu bekämpfen, nach der dem Gesamtwillen eine selbständige Wirksamkeit im Sinne eines einheitlichen psychischen Subjekts zuzuschreiben ist.

Abweichend von Pfleiderer hat Hugo Münsterberg in einer sehr bemerkenswerten Kritik der Wundt'schen Ethik,[1]) die uns hier nur nach ihrer psychologischen Seite interessiert, ein hervorragendes wissenschaftliches Verdienst unseres Autors gerade darin gefunden, daß dieser den Begriff des Gesamtwillens in das Gebiet der empirischen Psychologie eingeführt habe. In der Tat sei das Gesamtbewußtsein ebenso wirklich wie das Einzelbewußtsein. Man müsse es durchaus als den natürlichen und normalen Zustand unseres Lebens ansehen, daß der Einzelwille dem Gesamtwillen dient. Wir alle seien in unserer wissenschaftlichen und künstlerischen, wirtschaftlichen und politischen Betätigung Werkzeuge des Gesamtwillens, dessen Zwecke wir auch dann erfüllen, wenn wir nur unseren eigenen Zwecken zu dienen glauben.

Münsterberg geht hier über das Gebiet des bewußten gemeinsamen Wollens, das Wundt als Gesamtwillen charakterisiert hat, noch erheblich hinaus, um den ganzen Umkreis unserer Handlungen unter dem sozialpsychologischen Gesichtspunkte zu begreifen, ersetzt aber dabei unvermerkt die deskriptive durch eine teleologische Betrachtungsweise, die uns hier fernliegt. Der unbewußt in jedem Menschen wirkende Gattungswille, dessen Zwecken das Individuum dient, ist doch wohl mehr teleologische Idee als psychisches Faktum.

Andere Kritiker haben die empirische Realität des Gesamtwillens mit den verschiedensten Argumenten bestritten, so vor allem Hugo Sommer in seiner gegen Wundt gerichteten Streitschrift „Individualismus oder Evolutionismus" (Berlin 1887). Nach Sommers Ansicht haben nur die Individuen wirkliche Existenz; die menschlichen Gemeinschaften, insbesondere der Staat, beruhen lediglich auf der „fortgesetzten Anerkennung" von seiten ihrer einzelnen Mitglieder. Sommer führt aus, daß der Staat, der Individuen und Generationen überdauert, der bleibende Träger der gesamten Kultur und aller öffentlichen Einrichtungen sei; daß er die vergangenen, gegenwärtigen und kommenden Geschlechter in sein einheitliches Wesen zusammenfasse (S 46). Trotz alledem dürfe man die Einheit

[1]) In dem Werke: Der Ursprung der Sittlichkeit. Freiburg 1889.

des Staates nicht als eine Lebens- oder Bewußtseinseinheit bezeichnen. Der Staat sei kein lebendiges, für sich seiendes Wesen, sondern nur die Einheit des Füreinanderseins der Menschen. „Die Einheit des Staates besteht vielmehr in dem steten und garantierten einheitlichen Zusammenwirken aller miteinander in der Staatsgemeinschaft verbundenen und miteinander wechselwirkenden Interessenzentren. Diese Interessenzentren sind die Individuen, die im staatlichen Verbande stehen, die gegenwärtigen, die vergangenen, die zukünftigen" (S. 46/47). Von seinem nominalistischen Standpunkt aus betrachtet dieser Kritiker die Annahme einer stelbständigen Realität des Staates als eine psychologische Verirrung, durch die das Wesen des Staates absolut rätselhaft, unangebbar und undefinierbar werde. Sommer stimmt mit Wundt darin überein, daß er einen substanziellen Träger des Willens, ein besonderes Seelensubstrat leugnet. Er findet die Realität des individuellen Bewußtseins lediglich in dem Fürsichsein, behauptet aber, daß ein entsprechendes Fürsichsein der Gemeinschaften durch keine Beobachtung nachweisbar sei. Der sogenannte Gesamtwille Wundts sei lediglich eine Phantasievorstellung; von Motiven und Zwecken eines staatlichen Gesamtwillens könne man nur in übertragenem Sinne sprechen; „der Staat als solcher hat überhaupt keine Motive und Zwecke und kann sie seiner Natur nach nicht haben . . . Nur die Individuen können staatliche Motive und Zwecke hegen, können sie durch ihren Individualwillen verwirklichen und aufeinander wirken" (S. 84).

Sommer bestreitet in seiner Polemik gegen Wundt merkwürdiger Weise die psychologischen Tatsachen des menschlichen Gemeinschaftslebens durchaus nicht, sondern erkennt ausdrücklich an, daß der Staat mehr sei als die Summe der gegenwärtig lebenden, ihm angehörenden Individuen, daß er auf gemeinsamen Gewohnheiten des Fühlens und Denkens beruhe und eine Erweiterung des individuellen Seins darstelle, die durch die sittliche Bestimmung des Menschen erfordert sei. Das Verständnis für Wesen und Zweck des Staates wird aber nach Sommers Ansicht völlig unmöglich gemacht, wenn man ihn (wie Wundt es tut) als eine „sich durch die Individuen hindurchziehende Realität" betrachtet, welche die gemeinsamen Interessen, Anschauungen und Gewohnheiten der Individuen in sich „suspendiert" erhalten, tragen und fortpflanzen soll, — oder an der die Individuen als „Teilkräfte", als Elemente

partizipieren. Durch diese immer nur bildlich zu verstehende und in sich selbst unklare Auffassung verdunkle man nur den Sachverhalt, wie er sich der unmittelbaren Beobachtung darbiete.

Insofern Sommer in seiner Kritik[1]) die Annahme einer metaphysischen Willenssubstanz bekämpft, die alle Individuen in sich aufnimmt, möchten wir ihm gern recht gehen; doch hat Wundt selbst eine solche Mystifizierung seines Gesamtwillens ausdrücklich abgelehnt.[2]) Wir können auch nicht einsehen, inwiefern die Zurückführung der Äußerungen des Gemeinschaftslebens auf die „fortgesetzte Anerkennung" durch individuelle „Interessenzentren" mit der Annahme eines empirischen Gesamtwillens in Widerspruch stehen soll, dessen Betätigung ja gerade auf dieser Zustimmnng des Einzelwillens zum Gesamtzweck beruht.

Wesentlich schärfer und konsequenter als die auf individualistischen Voraussetzungen beruhende Sommersche Polemik gegen Wundts Theorie des Gesamtwillens ist die Kritik Eduard von Hartmanns,[3]) der von einer ganz anderen psychologischen und metaphysischen Grundanschauung ausgeht. Hartmann bestreitet vor allem die Richtigkeit der psychologischen Aktualitätstheorie. Er behauptet, die Menschheit würde sich nie einreden lassen, daß der Geist reale aktuelle Funktion sein könne ohne ein funktionierendes Subjekt, das man als Substanz zu bezeichnen habe. Ein unsubstanzieller Universalgeist, dessen Tätigkeit ausschließlich auf der Initiative der führenden Geister beruhe, sei eine philosophische Fiktion, eine „vernunftlose Gliederpuppe", für die sich niemand begeistern könne. „Ein Universalgeist ohne Gesamtbewußtsein und ohne Substanzialität, der weder weiß, was er will, noch sich selbst Ziele stecken und Mittel wählen kann, der vielmehr alle teleologischen Impulse von den führenden und allein schöpferischen Individualgeistern erwarten muß, ist in der Tat eine

[1]) Vgl. auch: „Der ethische Evolutionismus Wundts". Preuß. Jahrb., 1887, S. 200/1.

[2]) Zur Moral der literarischen Kritik, Leipzig 1887, S. 11: „Sommer ... verwandelt den Gesamtwillen zuerst in ein metaphysisches, dann einige Seiten später in ein mystisches Wesen und redet frohgemut von einer Substanzialisierung desselben, obgleich gerade alles dies nachdrücklich von mir zurückgewiesen wurde".

[3]) Wundts Ethik, Zeitschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, 1889, S. 82—106. Vgl. ferner: Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1890.

hilflose Jammergestalt, für deren Vergöttlichung das religiöse Bewußtsein sich bedanken wird. Er ist nicht mehr als der indifferente funktionelle Urbrei, aus dem die Individualgeister nebst ihren Erben sich herausgearbeitet haben, und der nur von ihrer Gnade lebt und im Leben weiterkommt" (S. 96). Wenn keine besondere Funktion oder Leistung des Gesamtgeistes aufgezeigt werden könne, die nicht aus einem Individualgeist stamme, so sei auch der Gesamtgeist nichts, was aktuell oder potenziell über den Individualgeist hinausrage.

Im Gegensatz zu Sommer bestreitet E. v. Hartmann durchaus nicht die Realität eines Universalgeistes. Er betrachtet im Gegenteil die Wundtsche Kritik des Individualismus als wertvoll und berechtigt, hält es aber für falsch, daß Wundt die substanzielle Wirklichkeit und selbständige persönliche Wirksamkeit des Gesamtgeistes in Abrede stellt. Das „von Schultheorien unbefangene Denken", das die Wirklichkeit des Geistes allein in der Summe der substanziellen Individualgeister zu suchen pflege, könne durch die Wundt'sche Aktualitätstheorie nicht vom Gegenteil überzeugt werden. (Ob ihm freilich die Hartmannsche Universalsubstanz näher liegt, wollen wir dahingestellt sein lassen.)

Wir möchten gegen Hartmanns Darlegungen den naheliegenden Einwand erheben: Wenn der in Recht und Sitte zum Ausdruck kommende empirische Gesamtwille, der seine Impulse von Einzelgeistern empfängt, wirklich so ohnmächtig wäre, wie Hartmann meint, so würde er schwerlich unser gesamtes Leben regeln können. Wie kann man diesen Gesamtwillen der Rechts- und Sittengemeinschaft als „vernunftlose Gliederpuppe" bezeichnen, nur weil seine substanzielle Wirklichkeit nicht nachzuweisen und seine Funktion von individuellen Organen abhängig ist, die in seinem Dienste stehen? Die Haltlosigkeit der Hartmannschen Schilderung wird jedem zum Bewußtsein kommen, der sich ihre konkrete Anwendung auf die Tatsachen des Gemeinschaftslebens klarmacht.

Wundt hat seine Anschauung in seiner Metaphysik[1]) noch eingehender begründet und die Widersprüche nachgewiesen, in die sich die Substanztheorie notwendig verwickelt. Die Entwicklungs-

[1]) System der Philosophie, 3. Aufl., Bd. 2, S. 188—211. (Vgl. auch Bd. 1, S. 206—428. Zu der Bezeichnung „Metaphysik", die sich jetzt nur noch im Text findet, vgl. Bd. 1, S. 23 u. 25.)

formen des Gesamtgeistes sind in diesem Werke zum Teil ausführlicher als in der Ethik geschildert; auch wird hier die Frage genauer erörtert, inwieweit dem Gesamtwillen das Prädikat der Persönlichkeit beigelegt werden kann. Eine wohlorganisierte Gemeinschaft handelt, so führt der Autor aus, mit vollem Selbstbewußtsein, mit gesteigerter Voraussicht und Wahlfähigkeit: „Je vollkommener organisiert die Gemeinschaft ist, um so mehr ist in ihr die Totalität der beim Einzelnen in der Einheit des Willens zusammengefaßten Funktionen auf eine Vielheit frei wählender Persönlichkeiten verteilt, die zumeist noch in engere Verbände gegliedert sind, innerhalb deren dann erst ihr Wille indirekt auf das Ganze einen Einfluß gewinnen kann."[1]) Im individuellen Sinne ist allerdings die Gemeinschaft ein unpersönliches Wesen, aber insofern als sie im Staate den Charakter einer von selbstbewußten Motiven geleiteten Willenseinheit annimmt, die sich nach außen durch selbständige Handlungen, nach innen durch die Unterordnung ihrer Organe unter die von ihr erstrebten Zwecke betätigt, kann sie als Gesamtpersönlichkeit bezeichnet werden. Alle Willensentschlüsse einer solchen Gemeinschaft setzen, wie Wundt hier ausdrücklich zugibt, eine Wechselwirkung zahlreicher Einzelpersonen voraus, die entweder von selbst durch gleichartige Naturanlagen oder durch eine bestimmt geregelte Organisation zustande kommt. Jeder Gesamtwille hat die Fähigkeit zu einheitlichen Willensäußerungen, aber nur der Staat besitzt die unbedingte Autonomie in der Wahl seiner Zwecke. Die Einzelpersönlichkeit unterwirft sich durch freien Willensentschluß dem übergeordneten Gesamtwillen. Ebenso ist aber jede Handlung der staatlichen Gemeinschaft auf eine besonnene, freie Erwägung ihrer Willensziele gegründet.

Vielleicht ist Wundt in seiner Ethik darin zu weit gegangen, daß er jede aktive Betätigung des Gesamtwillens auf den Einfluß der führenden Geister zurückführt. Es sind nicht immer die großen Persönlichkeiten, welche die Willensäußerungen der Gemeinschaften bestimmen. Oft haben auch die Triebe und Instinkte der Massen ausschlaggebende Bedeutung. Die geschichtliche Entwicklung eines Volkes läßt sich nicht lediglich unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß einzelne hervorragende Männer die Entschlüsse des Gesamtwillens hervorrufen und ihn in ihrem Sinne lenken. Nur

[1]) System der Philosophie, Bd. 2, S. 201.

an den großen Wendepunkten der Geschichte ist das Eingreifen führender Geister unverkennbar stets von entscheidender, weit reichender Wirkung. Es hat den Anschein, daß Wundt die Aktivität des Durchschnittsmenschen, der mit seinen typischen Charakterzügen, Interessen, Vorurteilen usw. in hohem Maße das Gesamtbewußtsein bestimmt, doch einigermaßen unterschätzt. Jeder Mensch, auch der ganz unbedeutende, hat in seinem Denken und Wollen etwas Selbständiges, andere Menschen Bestimmendes; jeder übt nach gewissen Richtungen hin Einfluß aus und wirkt insofern direkt oder indirekt auf einen engeren oder weiteren Gesamtwillen.

Andererseits steht aber auch jedes Individuum mehr oder weniger unter dem beherrschenden Einflusse des Gesamtbewußtseins. Es ist vollkommen unrichtig, den Gesamtwillen als eine bloße Summe gleichartiger, individueller Willensvorgänge aufzufassen. Mit dem Umfange der auf gleiche Ziele gerichteten Tätigkeiten verändert sich durch die innere Wechselwirkung der beteiligten Personen die Beschaffenheit der betreffenden Willenshandlung selbst vermöge einer Art psychischer Synthese, deren eigenartiger Charakter durch die früheren Willensentschlüsse der betreffenden Gemeinschaft bestimmt ist. Der Hegel'sche Satz, daß in der Quantität veränderte Verhältnisse auch qualitative Veränderungen bedingen, trifft hier mehr als irgendwo zu.

Es liegt nun der Einwand nahe, daß aus der bloßen Wechselwirkung von Einzelwillen doch immer nur ein einfaches Relationsverhältnis, nicht aber ein neues psychisches Subjekt entstehen könne, dem man das Prädikat der Persönlichkeit beilegen dürfe. Von diesem Gesichtspunkt aus bestreitet besonders Lichtig Lipót die Realität des Gesamtwillens. Er argumentiert gegen Wundt etwa folgendermaßen:[1]) Wenn man die Realität des Gesamtwillens nicht in die Substanzialität, sondern in die Aktualität verlegt, so muß man ihm auch eine selbständige, außerhalb der Aktualität der Einzelwillen wirkende und mit dieser nicht erschöpfte Aktualität beilegen. Eine solche läßt sich aber empirisch nicht nachweisen, da die Wirksamkeit des Gesamtwillens ausschließlich auf den Funktionen der Einzelwillen beruht. Es ist daher unberechtigt, daß Wundt seinen Gesamtwillen als ein selbständiges psychisches

[1]) Darstellung und Kritik der Grundprinzipien der Ethik Wundts, Bern 1904, S. 57 ff.

Subjekt betrachtet, obwohl dieser alle seine Impulse von den schöpferischen Individualgeistern erhalten soll.

Man könnte in der Tat einen Widerspruch darin finden, daß der Gesamtwille als selbständig gedacht ist und doch lediglich durch Individuen in seinem Handeln bestimmt sein soll. Aber nur dann, wenn die Wirksamkeit der Einzelwillen außerhalb des Gesamtgeistes stünde. Wundt hat indessen mit Recht hervorgehoben, daß jeder, auch der hervorragendste Geist im Gesamtgeiste wurzelt und nur dadurch zu praktischer Bedeutung gelangen kann, daß er als dienendes Glied in die Gemeinschaft eintritt und so ihre Zwecke fördert. Es geht also der Einzelwille im Gesamtwillen auf, auch da, wo er schöpferisch an der Förderung der Gemeinschaftszwecke mitwirkt. Außerhalb des Gesamtwillens steht der Einzelwille nur dann, wenn er keinen inneren Anteil an jenen allgemeinen Zwecken hat. In diesem Falle aber kann er auch nicht mit seinen Impulsen auf den Gesamtgeist wirken. Wenn nun alle der Gemeinschaft angehörenden Individuen zu einer einheitlichen Willenshandlung zusammenwirken, so geht die Gesamtwirkung über die ursprüngliche, isoliert gedachte Willensregung der einzelnen hinaus, und es entwickelt sich eine funktionelle Einheit universeller, geistiger Phänomene, die tatsächlich den Charakter eines neuen psychischen Subjektes trägt. Es bleibt nicht bei der bloßen Summierung der individuellen Willenskraft, sondern gerade durch die Wechselwirkung entsteht eine synthetische Einheit zweckbewußten Handelns, die etwas ganz anderes ist, als die sich gleichzeitig entwickelnden Relationsverhältnisse zwischen den Einzelwillen. So ist z. B. der Staat als Rechtsgemeinschaft nicht identisch mit den Beziehungen der einzelnen Staatsangehörigen zu einander, er ist vielmehr ein selbständiges Rechtssubjekt, das die individuellen Rechte ebenso wie seine eigenen zu wahren und zu schützen vermag; und doch kann jede einzelne Äußerung des Staatswillens nur bestimmt sein durch die leitenden Persönlichkeiten, die an seiner Bildung Anteil haben.

Die weitere Kritik Lichtigs wiederholt im wesentlichen die Einwände Eduard von Hartmanns. Er übertreibt aber noch die Unselbständigkeit des Universalwillens gegenüber den führenden Geistern und behauptet, nach unserer Meinung mit Unrecht, daß diese Wundtsche Konstruktion eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Übermenschen Nietzsches und dem Kultus des Genies in der

Schopenhauer'schen Philosophie aufweise. Dadurch, daß Wundt die Mehrzahl der Einzelwillen zu passiven Werkzeugen der führenden Geister herabdrücke, habe er nicht etwa den berechtigten Kern des Individualismus mit einer wohlbegründeten universalistischen Auffassung des Gemeinschaftslebens organisch verbunden, sondern vielmehr die beiden gegensätzlichen Anschauungen ganz unvermittelt neben einander gestellt. Die Konsequenzen, die sich aus Wundts psychologischer Auffassung ergäben, seien durchaus unhaltbar. Wenn alle Gesetze des Sittlichen nicht durch den Gesamtwillen selbst, sondern durch die führenden Geister bestimmt würden, so stünden diese jenseits von Gut und Böse. Eine solche Annahme führe mit Notwendigkeit zu einem Heroenkultus, der sich mit den Tatsachen des sittlichen Lebens in schroffstem Widerspruch befinde. Nach Lichtig gibt es nur ein höchstes, absolutes Prinzip der Sittlichkeit, dem die führenden Geister nicht weniger unterworfen sind, als alle anderen Menschen. Der Verfasser sucht dies an dem Beispiel Raskolnikows zu zeigen, der (in dem bekannten Roman Dostojewskis) eine alte Wucherin ermordet, um deren Vermögen als Mittel für seine gemeinnützigen Zwecke zu verwenden, gleichwohl aber seine Tat als schwere Schuld empfindet und sich selbst der strafenden Gerechtigkeit überliefert.

Dieses Beispiel ist zwar nicht unzutreffend, insofern es die Frage nahelegt, ob es nicht allgemeine, unabhängig von dem Willen führender Geister geltende Gesetze des sittlichen Lebens gibt, über die sich niemand ungestraft hinwegsetzen kann. Aber es ist durchaus unrichtig, von Raskolnikow zu sagen, daß er befähigt und berufen gewesen sei, seine Willensziele zu allgemeinen Zwecken der Volksgemeinschaft zu machen. Raskolnikow war nichts weniger als ein ethisches Genie, und nur einem solchen würde Wundt die Fähigkeit beigelegt haben, Richtung gebend auf den Gesamtwillen einzuwirken und seine eigenen sittlichen Überzeugungen vermöge der Gewalt seines persönlichen Beispiels zu allgemeinen zu machen. Auch das ethische Genie schöpft nun aber nach Wundts Meinung seine Kraft aus dem Gesamtwillen, den es durch die Macht seiner Persönlichkeit bereichert. Wir können der Behauptung Lichtigs nicht beipflichten, daß Wundt sich mit den Tatsachen der sittlichen Erfahrung in Widerspruch gesetzt habe, indem er den führenden Geistern eine Richtung gebende Bedeutung auch für die Bildung allgemeingültiger ethischer Normen beilegte. Es ist dies nur ein

besonderer Fall der empirisch nachweisbaren Wirksamkeit solcher Persönlichkeiten im menschlichen Gemeinschaftsleben, das nach den verschiedensten Richtungen hin durch die schöpferische Kraft der führenden Geister beeinflußt wird. Inwieweit gleichwohl diese Wundtsche Theorie einseitig ist und einer psychologischen Korrektur bedarf, haben wir bereits erörtert (S. 32/33).

Die psychologische Bedeutung der Wundt'schen Theorie des Gesamtwillens läßt sich von der ethischen nicht immer haarscharf trennen; können wir auf diese hier natürlich nicht näher eingehen, so mag sie doch immerhin im Rahmen eines zur Veranschaulichung der bisherigen Darlegungen vielleicht nützlichen musikalischen Bildes flüchtig gestreift werden:

Jedes Orchester besteht aus einer Anzahl von Individuen, die durch einen Gesamtwillen — auf die Aufführung von Tonschöpfungen gerichtet — geleitet werden. Der Gesamtwille des Orchesters wird nicht von einem außerhalb der Individuen existierenden materiellen Gesamtsubjekt getragen. Auch ist ein Orchester wie jeder andere, z. B. der Staats-Verband, abgesondert von den Individuen, die ihn bilden, natürlich ganz undenkbar. Gleichwohl ragt aber der Gesamtwille des Orchesters (wie der des Staates) über jeden möglichen Einzelwillen weit hinaus. Durch eine bloße Summe von gleichartigen Einzelwillen kann er nicht erklärt werden. (Wenn fünfzig Musiker das selbe wollen und folglich auch spielen, so entsteht noch keineswegs ein Orchesterstück; denn es fehlt dabei das Wesentlichste: Harmonie und Polyphonie.) Die Realität des Gesamtwillens liegt offenbar in seiner Aktualität. (Wenn fünfzig Musiker beim Bier sitzen, so kann man nicht von einem Orchester sprechen.) Jeder einzelne Musiker trägt auf dem ihm zugeteilten Gebiet als notwendiges Glied zur Verwirklichung eines Gesamtzwecks bei; mag immerhin nicht jeder die erste Geige spielen können. Wer sich dem Gesamtwillen nicht bedingungslos unterordnet (etwas ganz anderes oder gar nichts spielt, oder seinen Part ungebührlich hervorhebt), hindert die Verwirklichung des Gesamtzwecks und ist deshalb zu verurteilen. Die idealen Motive sind das wichtigste; denn ohne sie ist die vollendete Wiedergabe eines Werkes undenkbar; doch können sich mit den idealen (Dilettantenkapelle) auch egoistische Motive (besoldetes Orchester) verbinden. Die Hauptsache ist, daß der Gesamtzweck erreicht wird. Als die „führenden Geister" sind die Kapellmeister, Primgeiger usw. an-

zusehen, deren bestimmender Einfluß ganz unzweifelhaft ist, wenngleich natürlich der Gesamtwille des Orchesters zur Not auch ohne sie seinen Zweck erreichen kann (so besonders dann, wenn das Orchester nur etwa 6—12 Mann umfaßt). Ein übergeordneter Gesamtwille entsteht z. B., wenn ein Orchester und ein Chor sich verbinden. Hier erfordert der Gesamtzweck die Unterordnung des Einzelwillens nicht nur unter den niederen Gesamtwillen (Chor, Orchester), sondern vor allem unter den höheren; und auch die beiden niederen Gesamtwillen haben sich unterzuordnen (so darf z. B. das Orchester die Singstimmen nicht decken).

Da es keine Musik, kein Orchester mehr geben wird, sobald die einzelnen wie die Menschheit durch die Musik nicht mehr gefördert und beglückt werden können, läßt uns unser Bild den von Wundt bekämpften Eudämonismus nicht unbedingt verwerfen. Für den in der Wundt'schen Theorie bedeutungsvollen Evolutionsgedanken bieten sich insofern Vergleichsmöglichkeiten, als ein Orchesterwerk (wie jedes Musikstück) nicht „ist", sondern „wird", sich bei der Aufführung vom ersten bis zum letzten Takte entwickelt. Analog hierzu zeigt die Geschichte der praktischen Musik eine unaufhörliche Entwicklung.[1]) Die universalistischen Tendenzen bedürfen im Rahmen dieses Bildes keiner besonderen Hervorhebung. —

Wenn wir von dem besonderen Verhältnisse des Einzelwillens zum Gesamtwillen nunmehr absehen und ganz allgemein das Verhältnis des Individuums zur Gesamtheit noch kurz betrachten wollen, wie es sich einer unbefangenen historischen Prüfung im Geiste unseres Philosophen darstellt, so läßt sich hier ein merkwürdiger Parallelismus in der Entwicklung der Menschheit und der Einzelpersönlichkeit beobachten. Ausgeprägte Individualität ist weder in der Entwicklung des Einzelnen, noch in der Geschichte der Menschheit etwas ursprünglich Vorhandenes. Im Anfangsstadium der Entwicklung steht sowohl das Kind wie der Naturmensch völlig unter dem beherrschenden Einflusse der Umgebung. In ihrem Denken, Fühlen und Wollen liegt kaum irgend etwas Eigenartiges oder

[1]) Von primitiven Ganztonreihen sind wir zur Chromatik gekommen und jetzt bereits bei dem Postulat von Vierteltönen angelangt, das zwar melodisch schon im klassischen Zeitalter der griechischen Philosophie eine Rolle spielt, harmonisch aber erst vom Verf. dieser Abhlg. begründet (und zugleich in praxi verwirklicht) worden ist.

Persönliches. — Auf dieses Stadium der sozialen Indifferenz folgt ein zweites Stadium, das der zunehmenden Individualisierung; es vollzieht sich dabei allmählich die Differenzierung der Persönlichkeit. Das Kind gelangt zum Bewußtsein seines individuellen Willens und damit zum Selbstbewußtsein. — In analoger Weise tritt auch im Leben der Völker eine fortschreitende Ausbildung individueller Charaktere hervor, die ihren persönlichen Interessenkreis von dem der Genossen sondern, in ihrem Denken und Wollen selbständiger und eigenartiger werden. Dieser Trennungsprozeß des Individuums von seiner Umgebung gipfelt in der Idee der Persönlichkeit, die das ganze innere Leben des Menschen als sein eigenes Werk erscheinen läßt und in der freien Selbstbestimmung den wertvollsten Lebensinhalt erblickt. Dem entspricht in der generellen Entwicklung die etwa gegen Ende des 18. Jahrhunderts eintretende Epoche des liberalen Individualismus, der die Grundrechte der Persönlichkeit im gesellschaftlichen und politischen Leben hervorhebt und zu verwirklichen sucht. Aber dieser Zustand der Individualisierung kann kein dauernder und abschließender sein. Ihm folgt ein drittes Stadium, das der Unifizierung des persönlichen Willens mit dem Gesamtwillen; es kommt in der Geschichte der Menschheit als steigende Sozialisierung zum Ausdruck. Der Einzelwille erkennt sich als Teilkraft eines Gesamtwillens, an den er innerlich gebunden ist. Er setzt sich in Übereinstimmung mit den Motiven und Zwecken gleichartiger Persönlichkeiten und gelangt erst dadurch zu voller Wirkungskraft; er erfaßt innerhalb der verschiedenen Lebenskreise die besondere Aufgabe, die seinem individuellen Charakter entspricht, und widmet sich dem Dienste der Gemeinschaftszwecke. — In der geschichtlichen Entwicklung macht sich etwa seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts ein Rückschlag gegen die Einseitigkeiten der individualistischen Periode fühlbar, der in der steigenden Tendenz staatlicher und sozialer Fürsorge hervortritt und auch eine deutlich bemerkbare Wandlung in der ethischen Auffassung des Gemeinschaftslebens bewirkt. Wundt selbst hat dieses dritte Stadium der generellen Entwicklung nicht so scharf hervorgehoben, wie es nach unserer Schilderung der drei Stadien des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesamtheit zu erwarten wäre. Indessen ist es unverkennbar, daß der Grundcharakter seiner Ethik, deren erstes Erscheinen noch in den Beginn jener sozialen Epoche fällt, dem Geiste eines Zeitalters ent-

spricht, das auf der Grundlage der früher errungenen Selbständigkeit des Individuums nach einem gesteigerten Gemeinschaftsleben strebt; in diesem wird das Gesamtinteresse der geistigen und materiellen Entwicklung zur beherrschenden Macht für alle einzelnen Gesellschaftsmitglieder.

Wieweit sich nun auf solcher Grundlage die freie Selbstbestimmung der Persönlichkeit behaupten läßt und worin das Wesen dieser Freiheit besteht, das ist zunächst eine psychologische, weiterhin aber auch eine ethische Frage. Das bewußte Mitwirken am Gemeinschaftsleben, das Wundt in seiner Ethik als Ziel alles sittlichen Strebens bezeichnet, setzt den festen Entschluß der Unterordnung unter den Gesamtwillen voraus. Die Willensfreiheit des Individuums wird jedoch durch seine innere Zugehörigkeit zum Gesamtwillen nach Wundts Meinung nicht berührt, insofern es mit voller Überlegung und besonnener Wahl die auch in ihm wirksam werdenden allgemeinen Motive, Zweckvorstellungen und Normen zu praktischer Geltung bringt.

3. Über Freiheit und Kausalität des Willens.

a) Begriff und Bedeutung der Willensfreiheit.

Um das Gebiet der freien Willenstätigkeit zu bestimmen, muß man zunächst alle diejenigen Handlungen ausscheiden, die auf äußerem oder innerem Zwange beruhen; ferner die, bei denen eine bewußte Zwecküberlegung fehlt, wie die reinen Triebhandlungen; endlich auch die Traum- und Wahnhandlungen, die für die normale Motivation nicht in Betracht kommen. Wir fassen also hier nur solche Willensvorgänge ins Auge, die nach ihren Motiven und Zwecken als selbstbewußte Betätigung der Persönlichkeit erscheinen. Es sind dies stets Willkür- oder Wahlhandlungen, die auf einer freien, besonnenen Entscheidung beruhen. Wundt definiert daher den Begriff der Freiheit folgendermaßen: „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden".[1])

Frei sein heißt „mit dem Bewußtsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen".[2]) Ethisch frei handelt, wer „nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist".[3]) Was ist aber „Charakter"? „Unter Charakter verstehen wir . . . den aus der

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 69. Statt der Worte „durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven" steht in der 1. Aufl. (S. 397) „durch selbstbewußte Motive unmittelbar". Mit Wundt im wesentlichen übereinstimmend definiert Lipps (Ethische Grundfragen, 1899, S. 245) die Freiheit als „Verursachtsein durch die Persönlichkeit, ihr Wesen und ihre Betätigungsweisen". Verwandt ist weiter die Auffassung Fr. Jodls (Lehrbuch der Psychologie, 3. Aufl., Stuttgart 1909, Bd. 2, S. 456): Freiheit ist „die Fähigkeit des Menschen, nicht eindeutig durch einen äußeren Antrieb zum Wollen und Handeln bestimmt zu werden, sondern durch die ganze Reihe der psychischen Antezedenzien". Auch Simmel (Einleitung in die Moralwissenschaft, Stuttgart 1904, Bd. 2, S. 137) findet das Wesen der Freiheit darin, daß sich der „Charakter des Ich ungehindert im Wollen ausprägen kann". Ebenso erklärt Herbert Spencer (Psychologie, deutsch v. Vetter, § 219) als frei nur das aus der Gesamtheit psychischer Faktoren resultierende Wollen.

[2]) Ethik, Bd. 2, S. 70.

[3]) Ibid. S. 84.

vorangegangenen geistigen Kausalität resultierenden Gesamterfolg, der sich selbst wieder an jeder neuen Wirkung als Ursache beteiligt".[1]) Wenn daher der Charakter das Resultat eines kausalen Zusammenhanges geistiger Vorgänge ist, so muß er nach seiner Entwicklung durch Erziehung und Übung wie nach seinen ursprünglichen Anlagen kausal erklärt werden, gleichviel, wieweit wir mit einer solchen Erklärung praktisch gelangen. Die konsequente Durchführung des Kausalitätsprinzips ist in jedem Falle ein Erfordernis der wissenschaftlichen Methode.[2]) Da aber hier die individuelle Psychologie offenbar nicht ausreicht, so muß die sozialpsychologische Betrachtung zu ihrer Ergänzung dienen. Die individuellen Charakteranlagen, die im Leben des Einzelnen ursachlos erscheinen, sind generell zu erklären durch Vererbung eines Familien- oder Stammescharakters. Auch der Volkscharakter ist ein wichtiger Faktor in der individuellen Entwicklung. Sodann sind die gemeinsamen Willensrichtungen der Kulturvölker, die sich zu einem Menschheitscharakter zu gestalten beginnen, nicht zu übersehen. — Alle derartigen inneren Dispositionen gehören zur Kausalität des Charakters, auf der, wie Wundt im Gegensatz zu den indeterministischen Willenstheorien betont, die sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit ausschließlich beruht. Der ethische Freiheitsbegriff[3]) fällt also hier mit dem psychologischen zusammen, da jede besonnene Wahlhandlung als eine freie Selbstbestimmung des Willens

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 85.

[2]) Eine ganz entgegengesetzte Anschauung vertritt hier Simmel: Es gibt keine in sich zusammenhängende Kausalität des Psychischen, denn dieses „bildet eben nur einen sehr variablen Ausschnitt aus dem Gesamtsystem des Menschen, und deshalb ist der einzelne psychische Akt nicht aus den vorangehenden psychischen Akten allein zu verstehen, da diese erst im Zusammentreffen mit anderen, außerpsychischen Vorgängen die zureichende Ursache jenes bildeten". op. cit., 2, 297. Ähnliche Auffassungen vertreten u. a. Ribot, Münsterberg u. Lasswitz. Vgl. auch S. 44 Anm. 3 u. 4.

[3]) Vgl. Ethik, Bd. 2, S. 84: „Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist". So nennt auch Feuerbach jedes Individuum frei „da, wo es sich in Übereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt". (Werke, Ausg. v. Bollin und Jodl, 1903 ff, Bd. 10, S. 76.) Schärfer noch faßt Paulsen die Willensfreiheit im ethischen Sinne auf als die „Fähigkeit, durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebenstätigkeiten zu regulieren und zu bestimmen". (System der Ethik, 5. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1900, Bd. 1, S. 439.)

der moralischen Beurteilung unterliegt. Das sittliche Urteil setzt stets eine psychische Determination voraus, nicht nur in dem Sinne, daß ja der eigene Wille Ursache unserer Handlungen ist, sondern auch deshalb, weil die Entscheidung unseres Willens aus unserer Persönlichkeit mit Notwendigkeit hervorgeht.[1])

Die hier entwickelte Auffassung der Willensfreiheit ist also deterministisch, und insofern könnte man gegen Wundt den Einwurf erheben, daß er eine eigentliche Freiheit im Sinne des vorherrschenden philosophischen Sprachgebrauchs (Fähigkeit, sich für die eine oder andere Willenshandlung beliebig zu entscheiden, die Gesamtrichtung des Willens frei zu bestimmen)[2]) gar nicht anerkennt und trotzdem (unter Beibehaltung des Namens Freiheit) eine formelle Anlehnung an den dem seinen entgegengesetzten Standpunkt sucht. Diesem Einwurfe gegenüber wäre hervorzuheben, daß Wundt mit voller Endschiedenheit seinen deterministischen Standpunkt betont hat.[3]) Er läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß nach seiner Anschauung die Wahl zwischen verschiedenen Motiven in jedem Moment der individuellen Entwicklung notwendig bestimmt ist und unter den gegebenen Voraussetzungen gar nicht anders aus-

---

[1]) Fr. R. Lipsius weist darauf hin, daß Wundt das Wort „Charakter" hier in doppeltem Sinne gebraucht, einmal als Summe der psychischen Dispositionen, dann wieder als sittliches Ideal. (Die Vorfragen der systematischen Theologie, mit besonderer Berücksichtigung d. Philos. Wundts. Freiburg 1888. S. 77 ff.)

[2]) Es muß bezweifelt werden, ob eine solche Fähigkeit überhaupt denkbar ist; denn selbst diejenigen, die an sie glauben, möchten zwar einen „freien" Willen haben, den „sittlichen" aber keinesfalls missen. Darum sagt Paulsen mit Recht: „An einer Freiheit des inneren Lebens, die gleichbedeutend mit Gesetz- und Zusammenhanglosigkeit seiner Elemente wäre, hat die Ethik wahrlich kein Interesse". (Einl. i. d. Philos., 12. Aufl., S. 243.) Wir können ergänzen: Auch die Psychologie muß eine solche Freiheit von vornherein ablehnen. Wer irgend etwas will, der will notwendig etwas Bestimmtes, und daß er dieses Bestimmte will, hat offenbar einen Grund, eine Ursache. Natürlich kann sich der Wille nicht nur für oder gegen ein Bestimmtes entscheiden, sondern auch wahlweise für oder gegen das eine oder andere Bestimmte. Eine Ursache muß aber jede Willensentscheidung haben. Darum sagt Jodl mit Recht: „Es gibt keinen grundlosen Willen und — wenn frei soviel bedeuten sollte wie grundlos — ebensowenig einen freien Willen". (Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896, S. 721.)

[3]) Ethik, Bd. 2, S. 82: „So nehmen wir alle in unserer Beurteilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein . . ." etc.

fallen könnte, als es tatsächlich geschieht. Dagegen verwirft Wundt ebenso entschieden die materialistische Form des Determinismus, nach der die Willenshandlungen als notwendige Folge von Gehirnprozessen zu betrachten sind. Er findet darin eine Verkennung des geistigen, d. h. nicht-mechanischen Charakters der Willenskausalität.[1]) Diese ist nach seiner Meinung nur eine der Formen geistiger Zusammenhänge, deren Eigenart wir im folgenden betrachten wollen.

Es sei uns zuvor noch die Bemerkung gestattet, daß unsere großen Dichter in der Mehrzahl Deterministen[2]) waren. So sagt z. B. Goethe: Freiheit ist ein „negativer Begriff; denn ohne Bestimmung, folglich ohne Zwang, ist nichts möglich, nichts gedenkbar.“ [3]) Ziemlich eingehend begründet er in einem Briefe an Schiller (v. 31. VII. 1799) seine Ansicht: „Sobald man den Menschen von Haus aus für gut annimmt, so ist der freie Wille das alberne Vermögen, aus Wahl vom Guten abzuweichen und sich dadurch schuldig zu machen; nimmt man aber den Menschen natürlich als bös an, oder, eigentlicher zu sprechen, in dem tierischen Fall unbedingt von seinen Neigungen hingezogen zu werden, so ist alsdann der freie Wille freilich eine vornehme Person, die sich anmaßt, aus Natur gegen die Natur zu handeln“. —

Der bekannte Kunstkritiker und Sozialreformer Ruskin vergleicht den mit einem absolut freien Willen begabten Menschen mit einem Kinde, das vor eine Tafel mit süßen, aber zum Teil giftigen Weinen und Früchten gesetzt und bei wahllosem Genusse daher dem Untergange geweiht ist („The Eagle's Nest“). „Der Staub aus dem du geschaffen bist, hat keine Freiheit; seine Freiheit wird mit deiner Verwesung kommen.“ („The two Paths“.)

Eine sehr feine Unterscheidung macht der Abbé Galiani in einem Brief an Frau von Epinay: „Wenn man von seiner Freiheit

---

[1]) „Der Materialismus beseitigt die Psychologie überhaupt, um an ihre Stelle eine imaginäre Gehirnphysiologie der Zukunft . . . zu setzen.“ Er verkennt auch, daß „der inneren Erfahrung vor der äußeren die Priorität zukommt, . . . und daß vor allem der Begriff der Materie ein gänzlich hypothetischer Begriff ist“. Grundz. d. physiol. Psychol., 4. Aufl., Bd. 2, S. 629. (Fehlt i. d. 5. u. 6. Aufl.)

[2]) Den Indeterministen könnte man Hebbels Worte entgegenhalten: „Die sogenannte Freiheit des Menschen läuft darauf hinaus, daß er seine Abhängigkeit von den allgemeinen Gesetzen nicht kennt“. (Tagebücher. Dez. 1851.)

[3]) Werke, Hempelsche Ausg., Bd. 29, S. 74 f.

überzeugt ist, ist das dasselbe, wie wenn man wirklich frei ist? Ich antworte: es ist nicht dasselbe, aber es hat dieselben moralischen Wirkungen . . . Wenn auf der Welt ein einziges freies Wesen wäre, gäbe es keinen Gott mehr, gäbe es keine Verbindungen mehr zwischen den Einzelwesen . . . Die Überzeugung, daß wir frei sind, genügt, um ein Gewissen, Reue, Rechtspflege, Belohnungen und Strafen zu schaffen".[1])

Ähnliche, aber doch mehr zum Indeterminismus hinneigende Anschauungen entwickelt Gottfried Keller im „Grünen Heinrich" (Bd. 4). Er meint, wenn es keine Willensfreiheit gebe, so müsse man sie erfinden. „Lasset uns diese Freiheit schaffen und in die Welt bringen."

b) Über das Wesen der geistigen Kausalität.

Alle psychischen Erscheinungen und Tatsachen bilden — das ist die Voraussetzung jeder konsequenten psychologischen Forschung und zugleich der Rechtfertigungsgrund für die Selbständigkeit aller Geisteswissenschaften — unter sich einen geschlossenen Kausalzusammenhang,[2]) der von dem mechanischen Zusammenhange der materiellen Prozesse durchaus verschieden ist.[3]) Jeder seelische Vorgang muß prinzipiell auf eine psychische Ursache zurückgeführt werden. Wundt bezeichnet dieses Prinzip als ein logisches Postulat, eine apriorische Denknotwendigkeit oder regulative Idee.[4]) Es unterscheidet sich von der analogen Forderung durchgängiger kausaler Bestimmtheit der Naturvorgänge dadurch, daß auf geistigem

---

[1]) Die Briefe des Abbé Galiani. (Übersetz. v. W. Weigand.) München 1907. S. 311/12.

[2]) Vgl. den Aufsatz Wundts „Über psychische Kausalität", Philos. Studien, Bd. 10, S. 122ff.

[3]) Nach Kern (Das Problem des Lebens, 1909, S. 334) gibt es „nur eine einzige in sich zusammenhängende Kausalität, und das ist die der gesamten Natur, in welcher die Organismen als deren Teile mitten inne stehen. Wohl aber können innerhalb dieser Kausalität gewisse Lebensvorgänge auch unter dem Gesichtspunkte des Bewußtseins als geistige Vorgänge erörtert und unter dem Begriff von Grund und Folge oder von Mittel und Zwecken zu Einheiten zusammengeschlossen werden, die als solche bruchstückartig entstehen und vergehen".

[4]) Andere Philosophen bestreiten die Denknotwendigkeit der Annahme einer geschlossenen psychischen Kausalität. So sagt Sigwart (Logik, 2. Aufl., Bd. 2, S. 535): „Es besteht in dem Kausalbegriff kein Hindernis, auch ganz heterogene Substanzen und das an ihnen eintretende Geschehen in eine der-

Gebiete nicht eine Konstanz, sondern ein Wachstum der Energie nachweisbar ist.[1]) Hier kann also die Wirkung der Ursache nicht äquivalent sein, sie enthält vielmehr etwas ganz Neues, einen Kraftzuwachs, der (als allgemeine Konsequenz gedacht) ein unendliches Wachsen und Fortschreiten der geistigen Entwicklung erwarten läßt. Wenn wir z. B. ein poetisches Werk aus den Lebens- und Entwicklungsbedingungen des Dichters erklären, so sind wir deshalb, wie Wundt mit Recht behauptet, keineswegs der Ansicht, daß das Werk jenen Bedingungen äquivalent sei (d. h., daß es soviel geistige Kraft enthalte, als geistige Arbeit zu seiner Hervorbringung aufgewandt ist). Weil also bei geistigen Ereignissen immer neue Kräfte hinzukommen, ist nur eine rückläufige Kausalerklärung, nicht eine Vorherbestimmung der notwendig eintretenden Erfolge möglich.

Mit dieser eigenartigen Erklärung des geistigen Fortschritts glaubt Wundt eine für das Verständnis der psychischen Kausalzusammenhänge grundlegende Entdeckung gemacht zu haben, die auch für die Erklärung der Willensvorgänge von höchster Bedeutung sein soll. Hier äußert sich jenes Gesetz vom Wachstum der geistigen Energie in besonderer Form, nämlich als Prinzip der Heterogonie der Zwecke,[2]) auf dessen Bedeutung für die Willensentwicklung wir schon an anderer Stelle hingewiesen haben (S. 11).[3])

---

artige Relation zu setzen, daß eine bestimmte Veränderung, die dem Wesen der einen entspricht, von der andern in der ihr gemäßen Weise beantwortet wird, eine materielle Veränderung irgendwelcher Art im Gehirn vom Subjekt des Bewußtseins mit einer Empfindung".

[1]) Voraussetzung der Zunahme der psychischen Energie ist die Kontinuität der psychischen Vorgänge (Grundr. d. Psychol., S. 401). Demgegenüber behauptet R. Eucken: „In Wahrheit wächst unser Geistesleben nicht in allmählicher Entwicklung aus einer niederen Stufe hervor, sondern es enthält stets ein Abbrechen und Neubegründen, eine Diskontinuität". („Der Sinn und Wert des Lebens", 2. Aufl., Leipzig 1910, S. 35.)

[2]) Vgl. Heine, Einleitung zu „Don Quixote": „Die Feder des Genius ist immer größer als er selber, sie reicht immer weit hinaus über seine zeitlichen Absichten".

[3]) Vgl. Wundts Logik, 3. Aufl., Stuttgart 1908, Bd. 3, S. 268—282 (bes. S. 281), wo der Zusammenhang dieser Entwicklungsgesetze mit dem allgemeinen Prinzip der schöpferischen Synthese (Verknüpfung einer Summe psychischer Elemente zu einem neuen eigenartigen Gebilde) erörtert wird. Eine Ergänzung zu diesen Ausführungen findet sich in den Grundzügen der physiol. Psychologie, 5. Aufl., Bd. 3, S. 787 ff.

Wundt will damit die Tatsache bezeichnen, „daß in dem genannten Umfang menschlicher Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen . . ."[1]) Unser Wirken ist also umfangreicher als unser Wollen; der menschliche Geist wächst durch seine Erfolge, durch das bewußte Erstreben dessen, was er unwillkürlich erreichte. Es findet somit eine fortwährende Neuschöpfung bewußter Zwecke, ein stetes geistiges Wachstum statt.

Was die kritische Würdigung dieser Theorien anbelangt,[2]) so dürfte die Tatsache des geistigen Wachstums im individuellen wie im generellen Leben der Menschen unbestreitbar sein. Auch das Fortschreiten der Willenstätigkeiten durch die Benutzung der sich darbietenden Erfahrungen und Erfolge läßt sich durch die Beobachtung überall bestätigen, und insofern ist nicht zu verkennen, daß die Theorie von der Heterogonie der Zwecke zum Verständnis der sittlichen Entwicklung wesentlich beitragen kann, gleichviel, ob man in ihr eine neue Beobachtung oder nur die wissenschaftliche Formulierung eines allgemein bekannten Zusammenhangs zwischen den Erfolgen und Zwecken des Willens erblickt. Indessen dürfte die Anwendung des physikalischen Begriffs der Energie auf die psychischen Vorgänge[3]) manchem berechtigten Einwurf begegnen, sobald man sich dadurch zu positiven Messungen und Vergleichungen[4]) veranlassen läßt. Kann man denn wirklich ohne eingehende Be-

---

[1]) Ethik, Bd. 1, S. 274/75 (vgl. 1. Aufl., S. 231).

[2]) Vgl. Heinrich Grünbaum: Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen (Arch. f. system. Philosophie, 1899, Bd. 5, S. 350/64) und Adickes: Ethische Prinzipienfragen (Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 116, S. 197).

[3]) Lipps unterscheidet sogar vier Arten der psychischen Energie: 1) Intensitäts- od. Massen- od. Bedeutungsenergie, 2) positive u. negative Lust- od. Wertenergie, 3) dispositionelle Energie, 4) Kontrastenergie. Für alle diese Arten gibt es „Möglichkeiten der Herabminderung und Steigerung". (Leitfaden der Psychologie, 3. Aufl., Leipzig 1909, S. 87 f.)

[4]) So hebt z. B. Alois Riehl in seiner Kritik der Wundt'schen Ethik (VSchr. f. wissenschaftl. Philos., Bd. 7, S. 366—380) hervor, daß man bei geistigen Vorgängen überhaupt nicht wie bei mechanischen Bewegungen von objektiv meßbaren Größen sprechen könne. Der Begriff der Energie habe auf geistigem Gebiete eine ganz andere Bedeutung als in der Naturwissenschaft; er sei dort ein Beschaffenheitsbegriff. Vgl. die folgende Anm.

gründung behaupten, daß ein geistiges Produkt eine größere Quantität von Energie enthalte als die Bedingungen, die es hervorbrachten? Wundt selbst hat eine Übertragung von Beobachtungen aus dem Gebiete der Naturwissenschaften auf Bewußtseinstatsachen im Beginn seiner Ausführungen über die psychologischen Grundlagen der Ethik (Bd. 2, S. 31) als irreführend abgelehnt; und wenn auch an dieser Stelle gerade ein spezifischer Unterschied zwischen materiellen und geistigen Erscheinungen hervorgehoben werden soll, so wird doch die Vorstellung von der Umwandlung der Energien in wesensgleiche Erscheinungsformen auch auf dem Gebiete der psychischen Kausalität beibehalten, ohne daß zuvor die Frage zur Erörterung gelangt, inwiefern denn der Begriff der Energie auf geistigem Gebiete anwendbar ist und nach welchem Maßstabe hier der Kraftaufwand gemessen werden kann.[1])

Wundt scheint von der Voraussetzung auszugehen, daß seine Anschauung von der Nichtäquivalenz der Energie bei geistigen Kausalzusammenhängen dem gewöhnlichen Standpunkte der Beurteilung entspreche. Demgegenüber möchten wir behaupten: Wenn überhaupt eine solche Beurteilung nach dem Quantum geistiger Energie im gewöhnlichen Leben vorkommt, so wird jedenfalls die Kraftsumme der Ursache der der Wirkung gleichgesetzt. Sehen wir aber von dieser Berufung auf den in der Philosophie nicht maßgebenden Standpunkt der gemeinen Vorstellung ab, so dürfte sich die Wirkungskraft eines objektiven geistigen Produkts mit den subjektiven Kräften, die es hervorbringen, gar nicht unmittelbar vergleichen lassen. Denn ein solches Produkt kann doch nur durch die Auffassung anderer subjektiver Kräfte reale Bedeutung erlangen. Diese sind also, wenn nicht entscheidend, so doch zum mindesten mitbestimmend inbezug auf die aktuelle psychische

[1]) Eingehender hat Wundt dieses Problem der psychischen Energie in seiner Logik (Bd. 3, S. 275ff.) behandelt. Hier ist jedoch nicht von einem quantitativen Kraftverhältnisse, sondern nur von einem qualitativen Vergleich der Wertgrößen seelischer Gebilde als Maßstab des Wachstums der Energie die Rede. Energie wird da als Wirkungsfähigkeit definiert, psychische Energie als aktueller Wert eines psychischen Erlebnisses zusammen mit dessen Fähigkeit, zur Erzeugung neuer Werte beizutragen. Vgl. auch Grundr. d. Psychol., S. 100: „Die psychische Messung . . . bezieht sich in letzter Instanz immer auf qualitative Wertgrößen". Hierzu vgl. weiter Logik, Bd. 3, S. 180: „Die Feststellung eines absoluten Maßes, das feste und übertragbare Maßstäbe voraussetzt, ist . . . hier von vornherein ausgeschlossen."

Kausalität jenes Werkes. Es handelt sich hier demnach um die geistige — wenn auch objektiv durch das Produkt vermittelte — Wirkung eines Subjekts auf andere Subjekte. Diese Wirkung entspricht jedenfalls genau der ganzen Summe der Bedingungen, unter denen sie zustande kommt, nämlich der Wirkungskraft der schaffenden und der Auffassungsfähigkeit der empfangenden Subjekte. Man ist gezwungen, nicht bloß mit Wundt auf die präsumptive, sondern auch auf die rückläufige Kausalerklärung zu verzichten, sobald man das logische Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung aufgiebt und von der Annahme ausgeht, daß im Verlaufe der geistigen Entwicklung ein ganz unberechenbares Novum an Kraft hinzukommt, das zwar teilweise in dem vorhergehenden Zustande begründet ist, aber nicht vollständig durch ihn erklärt wird.

Allerdings hat die geistige Tätigkeit etwas vor der mechanischen voraus. Ihr Erfolg wirkt unmittelbar zurück auf das Bewußtsein des tätigen Subjekts. Durch diese Rückwirkung werden wir uns der Größe und Bedeutung unserer Kräfte, der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit ihrer Verwendung und der Grenzen ihrer Verwendbarkeit bewußt; wir übersehen allmählich den voraussichtlichen Erfolg eines ganzen Werkes, wir fühlen uns in Übereinstimmung (oder in Widerspruch) mit anderen geistigen Kräften, mit der Gesamtrichtung ihrer objektiven Wirksamkeit. Die notwendige Konsequenz dieser Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Motiv und Erfolg des Willens ist die, daß man die geistige Kraft in ihrer Entwicklung nicht als eine konstante Größe betrachten darf; die einzelne konkrete geistige Leistung muß vielmehr mit ihrer unmittelbaren Ursache, ein Komplex geistiger Leistungen (z. B. ein musikalisches Werk) mit der ganzen Summe seiner durch allerlei Rückwirkungen modifizierten subjektiven Bedingungen verglichen werden. Wir möchten es für eine geradezu phantastische Behauptung erklären, daß in dem so determinierten Produkt ein Zuwachs von „Energie“ vorhanden sei, der nicht in den Bedingungen gegeben war. Lassen wir die hier geschilderte Wechselwirkung außer acht, so bleibt allerdings nur die nun nicht weiter ableitbare Tatsache übrig, daß ein geistiges Produkt den Lebens- und Entwicklungsbedingungen des Produzierenden nicht äquivalent ist.[1]) Erklären kann man diese Tatsache, wie wir ge-

[1]) vgl. S. 45.

zeigt haben, nicht mit Hilfe eines übertragenen physikalischen Begriffs, der hier nicht anwendbar ist, sondern nur mit Hilfe einer empirisch nachweisbaren Wechselwirkung, die es möglich macht, das anscheinende „Wunder" in einen allgemeinen kausalen Zusammenhang mühelos einzureihen. Es scheint uns daher das Gesetz vom Wachstum der „Energie" in der von Wundt ausgesprochenen Form der strengen Fassung des Kausalgesetzes zu widerstreiten, dagegen die Heterogonie der Zwecke als Prinzip geistiger Entwicklung eine für alle Willenstätigkeiten maßgebende Tatsache richtig auszudrücken.

Wenn nun oben (S. 48) behauptet wurde, daß die Wirkung eines geistigen Produkts der ganzen Summe der Bedingungen genau entspräche, unter denen sie zustande kommen, nämlich der Wirkungskraft der schaffenden und der Auffassungsfähigkeit der empfangenden Subjekte, so darf man natürlich diese Summe der Bedingungen mit einer Summierung der Qualitäten der beiden genannten Faktoren nicht in Verbindung bringen. Von entscheidender Bedeutung ist lediglich das Verhältnis der Wirkungskraft des Schaffenden zu der Auffassungsfähigkeit der Empfangenden.[1]) Daher die oft erstaunliche Wirkung minderwertiger Produkte (z. B. seichter Operetten) und die oft schwache Wirkung von Werken, denen objektiv eine sehr starke „Energie" innewohnen kann (z. B. von ernsten Opern). Ursache und Wirkung sind, recht betrachtet, natürlich auch hier äquivalent. Wollte man aber im zweiten Falle das von beiden Faktoren aufgewandte Maß von „Energie" dem beiderseits erreichten objektiven Erfolge gegenüber abschätzen, so würde wohl alles andere eher, als ein Wachstum der „Energie" zu verzeichnen sein.[2]) Desgleichen hat auch die Heterogonie der Zwecke, die Wundt nur nach der positiven Seite hin erörtert, nicht

[1]) Der Grad der Wirkung eines geistigen Produktes ist zwar von diesem Verhältnis abhängig. Es fragt sich aber, wodurch überhaupt Beziehungen zwischen den beiden Faktoren zustande kommen und was den Umfang der Beziehungen bestimmt. Mit anderen Worten: Wann, unter welchen Bedingungen und in welchem Maße sind psychische „Energien" transformationsfähig? Zur Beantwortung dieser Frage würden wir weitere naturwissenschaftliche Begriffe wie den der „Entropie" brauchen, auch müßte man sich über die Möglichkeit von „Relais"-Wirkungen klar werden usw. In Wundts philosophischen Schriften findet sich nichts darüber.

[2]) Im Grundr. d. Psychol., S. 401, streift Wundt diesen Punkt mit einigen Worten.

minder nach der negativen Seite hin wesentliche Bedeutung. Darum erscheint es notwendig, den Blick nicht nur auf das historisch nachweisbare, fortschreitende Wachstum im allgemeinen geistigen Leben, sondern auch auf die retardierenden Rückbildungen zu richten, zumal sie ethisch von großer Bedeutung sind.[1]) —

Wer wie Wundt die geistige Kausalität als eine völlig eigenartige und geschlossene auffaßt, muß eine Wechselwirkung zwischen Körper und Geist konsequenter Weise leugnen. Der Autor geht inbezug hierauf von einer eigenartigen Grundanschauung aus, deren erkenntnistheoretische Prinzipien[2]) er auch in der Ethik kurz entwickelt hat, da sie für die kausale Erklärung der Willenshandlungen von elementarer Bedeutung sind. Die gesamte Außenwelt, so führt er aus, ist ein Bestandteil unseres Bewußtseins, der durch Zerlegung unserer Vorstellungen in Objekte und Bilder von Objekten entsteht. Betrachtet man z. B. irgend einen gegebenen Wahrnehmungsinhalt, der dem Gebiete der äußeren Erfahrung angehört, so wird dieser vom naiv realistischen Standpunkte des erkenntnistheoretisch nicht geschulten Verstandes als ein Objekt der Außenwelt und als Vorstellungsbild dieses Objekts betrachtet, ohne daß irgend ein scharfer Unterschied zwischen den objektiven und subjektiven Merkmalen dieses Wahrnehmungsinhaltes gemacht werden könnte. Aber auch die kritische Scheidung dieser Bestandteile (kritischer Realismus) kann nicht dazu führen, die Existenz eines außerhalb des Bewußtseins vorhandenen Objekts zu begründen, dessen subjektive Wirkung die Wahrnehmung dieses Objekts wäre; sie führt vielmehr zu der Erkenntnis, daß dieses sogen. äußere Objekt selbst ein inneres Erlebnis ist, das sich von dem in der sinnlichen Anschauung unmittelbar gegebenen Vorstellungsbilde nur dadurch unterscheidet, daß wir bei ihm von allen subjektiven Bestimmungen des Wahrnehmungsinhaltes abstrahiert haben. Die Objekte der Außenwelt, zu denen auch unser Körper gehört, sind also nach Wundt eine kausale Konstruktion unseres Denkens. Nach dem unserm Geiste eigentümlichen Kausalprinzip suchen wir diese Objekte in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen, indem wir ein beharrendes Substrat annehmen, das allen Ver-

---

[1]) Vgl. den Ausspr. Euckens auf S. 45 Anm. 1.

[2]) Vgl. den Aufsatz: Über naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien, Bd. 12.

änderungen in der Außenwelt zu Grunde liegt. Wir bilden so den hypothetischen Begriff der Materie. Aus dieser Hypothese ergeben sich die eigentümlichen Konstanzgesetze der mechanischen Kausalität, die als eine spezifische Unterform des allgemeinen Kausalprinzips zu betrachten ist. Fassen wir unsere Vorstellungen so auf, wie sie uns unmittelbar gegeben sind, so ergibt sich ein immaterieller geistiger Zusammenhang; betrachten wir sie dagegen vom objektiven Gesichtspunkt aus, so entsteht die regulative Idee eines mechanischen Zusammenhangs, einer in sich geschlossenen Naturkausalität. Es ist nach Wundt ein völlig unvollziehbarer Gedanke, daß die Materie als das vorausgesetzte Substrat unserer Vorstellungsobjekte auf das fühlende und wollende Subjekt mechanische Wirkungen ausüben könne oder ihrerseits derartige Wirkungen durch die handelnde Persönlichkeit erfahre. Eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt ist nach den eben entwickelten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einfach undenkbar, weil die Objekte selbst, ebenso wie die ihnen zugrunde gelegte Materie, nichts anderes als Denkinhalte innerhalb unseres Bewußtseins sind. Diese Konsequenz hat Wundt zwar nicht übersehen, aber doch in so scharfer Form nicht gezogen.

Um das Verhältnis von Körper und Geist in richtiger Weise aufzufassen, muß man von dem „Prinzip des psychophysischen Parallelismus“ [1]) ausgehen, das (wie Wundt behauptet) nicht etwa auf einer metaphysischen Hypothese, sondern auf unbestreitbaren Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung beruht. Überall da, wo wir eine regelmäßige Koexistenz von physischen und psychischen Vorgängen, von körperlichen Bewegungen und Vorstellungen od. Willensregungen empirisch beobachten, ist die Möglichkeit gegeben, zwei parallele Kausalreihen zu konstruieren, die sich in gewisser Weise gegenseitig ergänzen, aber niemals ineinander übergreifen können. Wundt bestreitet durchaus nicht, daß es physische Erscheinungen gibt, denen keine psychischen Elemente gegenüberstehen und umgekehrt. Er enthält sich vielmehr im Gegensatz zu Spinoza, der einen universellen Parallelismus von Vorstellungen und Bewegungen annahm, jeder allgemeinen Be-

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 77—81; Logik, Bd. 3, S. 251/60; System der Philosophie, Bd. 1, S. 416/17, Bd. 2, S. 175—83; Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, 4. Aufl., 1906, S. 521—534. Vgl. J. Mohilewer: Wundts Stellung zum psychophysischen Parallelismus, Königsberg 1901.

hauptung über den Umfang, in welchem eine solche Koexistenz mechanischer und geistiger Vorgänge außerhalb der unmittelbaren Erfahrung vorhanden ist, und stellt hier nur das Postulat auf, einerseits alles geistige Geschehen soweit als möglich auf andere geistige Vorgänge zurückzuführen, andererseits die physiologischen Prozesse, die tatsächlich als Parallelerscheinungen seelischer Vorgänge zu beobachten sind, in ihrem eigenartigen objektiven Kausalzusammenhange zu begreifen, wie er durch die Beziehung auf das vorausgesetzte Substrat unseres Körpers und seine mechanischen Bewegungen durch andere materielle Objekte gegeben ist.[1]) „Für alle empirischen Verhältnisse aber, bei denen neben der inneren Auffassung der geistigen Prozesse eine äußere in Frage kommt,[2]) ergibt sich die allgemeine Möglichkeit, einerseits diese Prozesse selbst nach ihren unmittelbaren Eigenschaften in den Zusammenhang des geistigen Geschehens einzureihen, andererseits ihre sinnliche Außenseite[3]) dem mechanischen Kausalnexus unterzuordnen".[4]) Eine gegenseitige Ergänzung der beiden parallelen

[1]) Da die Objekte nach dem vorhergehenden Abschnitte nichts anderes als Denkinhalte innerhalb unseres Bewußtseins sind, stoßen wir hier bei dem Versuche synoptisch zu referieren auf eine unlösbare Diskrepanz, — eine der vielen des Werkes, über die man (durch den Reichtum der Details geblendet) so leicht hinwegsieht. Näher auf diesen Punkt einzugehen, müssen wir uns — obwohl es lohnend wäre — versagen, da wir nicht die erkenntnistheoretischen, sondern die psychologischen Grundlagen der Wundt'schen Ethik zu erörtern haben.

[2]) also eine äußere Auffassung der geistigen Prozesse?

[3]) also die sinnliche Außenseite der geistigen Prozesse?

[4]) Ethik, Bd. 2, S. 80/81. Der Satz ist typisch und zeigt deutlich die Gefahren der Vermeidung klarer und einfacher Ausdrucksformen bei einfachen Gedankengängen. Was den Leser oft hemmt, fördert zuweilen den Autor, und der Kritiker muß immer auf den Einwurf gefaßt sein, daß er etwas ganz anderes herausgelesen habe als das, was der Verfasser hatte sagen wollen. Offenbar handelt es sich für Wundt hier nicht um innere und äußere Auffassung der geistigen Prozesse, d. h. um Selbstwahrnehmung u. -beurteilung der eigenen psychischen Erlebnisse und deren Auffassung durch andere Individuen, oder um geistige Prozesse an sich und ihre „sinnliche Außenseite", die sie so wenig haben wie physische Geschehnisse eine geistige Außenseite, — sondern um psychophysische Prozesse, deren psychischen Teil unser Autor der geistigen und deren physischen Teil er der mechanischen Kausalität unterwerfen will. Das ist natürlich im Hinblick auf das Gesetz vom Wachstum der psychischen Energie nicht gut möglich. Eine aufwärtsstrebende Linie kann einer wagerechten nicht parallel laufen. Und selbst die schönsten Arabesken würden die Strenge der mathematischen Linien niemals zu verdecken imstande sein.

Kausalreihen[1]) liegt nun in allen denjenigen Fällen nahe, in denen der Kausalzusammenhang auf der einen Seite unvollständig, auf der andern Seite deutlich zu beobachten ist. Wundt versucht in solchen Fällen eine Art stellvertretender Kausalerklärung, die freilich nicht immer gleichmäßig fruchtbar und als Durchbrechung des Parallelprinzips auch wohl logisch anfechtbar ist; z. B. erläutert er die Tatsache der Vorstellungsassoziation durch gewisse physiologische Bedingungen der Gehirnmechanik und leitet die objektive Zweckmäßigkeit der organischen Natur aus Willenshandlungen lebender Wesen ab (Bd. 2, S. 81), was nach seinen eigenen Prinzipien über die Wechselwirkung von Körper und Geist eigentlich unzulässig ist.

Für die Auffassung der Willenshandlungen ergeben sich aus dem Prinzip des Parellelismus füglich folgende Konsequenzen: Insofern die Willensvorgänge mit körperlichen Bewegungen (Muskelaktionen, nervösen Prozessen) verbunden sind, müssen diese in den allgemeinen Zusammenhang der mechanischen Kausalität eingereiht werden. Man muß versuchen, derartige Bewegungen aus anderen vorhergehenden Bewegungsvorgängen zu erklären, was jedoch immer nur in beschränktem Umfange möglich ist, weil die gesamte Entwicklungsgeschichte der lebenden Wesen bei diesen Vorgängen mitspielt. Faßt man dagegen die Willenshandlungen, wie es für die Ethik allein sinngemäß ist, nach ihrer subjektiven, psychischen Seite ins Auge, so kommt lediglich ihr geistiger Kausalzusammenhang in Frage. Diese psychische Kausalität können wir in der Regel ziemlich weit zurückverfolgen, indem wir die mittelbaren und unmittelbaren Motive des Wollens feststellen und den durch die Motive bestimmten Charakter aus der vorangegangenen individuellen und generellen Entwicklung erklären.

Wir möchten hier — gewissermaßen in Parenthese — bemerken, daß zu schärferer Umgrenzung des Freiheitsproblems und des Begriffes der psychischen Kausalität eine Unterscheidung zwischen „Gesetzmäßigkeit“ und „Notwendigkeit“ vielleicht nütz-

[1]) Zum Zwecke ihrer Vereinigung konstruiert Wundt den „allgemeinen psychophysischen Satz“, demzufolge „die physischen Energien konstant bleiben“, „der innere Wertgehalt dieser konstanten Energien“ aber „innerhalb einer jeden kontinuierlichen Entwicklung größer wird“. (Logik, Bd. 3, S. 277.) Ob der Begriff des inneren (psychischen) Wertgehaltes konstanter (physischer) Energien aus der Region des Visionären in die der exakten Wissenschaft übergeführt werden kann, muß dahingestellt bleiben.

lich wäre. Ein einfaches Beispiel mag dies erläutern: Wenn wir eine moderne Rechenmaschine ansehen, so liegt die Gesetzmäßigkeit im Bau dieser Maschine begründet, vermöge dessen man mit allen an ihr ausgeführten Manipulationen, seien sie auch ganz willkürlich, zwecklos und sinnlos, notwendige Resultate erzielt. Diese notwendigen Resultate sind also gesetzmäßige Wirkungen derjenigen Manipulationen, die wir in jedem Einzelfalle (mit oder ohne zweckbewußte Absicht) an der Maschine vornehmen. Nun hat jede Manipulation natürlich ihrerseits wieder eine Ursache, sei es, daß wir etwa eine bestimmte Addition oder Division ausführen, oder auch nur mit der Maschine spielen wollen. Daß wir das eine oder andere wollen, ist wiederum eine Folge gewisser Bedingungen, unter denen dieses Wollen zustande kommt. U. s. f. So erscheint also in unserm Beispiel die Gesetzmäßigkeit als unveränderlich, ewig sich gleichbleibend, weil durch den Bau der Maschine ein für alle Mal geregelt. Dagegen ist die Notwendigkeit niemals in sich begründet, vielmehr muß sie stets als durch eine außerhalb liegende Ursache determiniert betrachtet werden, — die nun freilich keinen Anfang, sondern nur eine höhere Notwendigkeit bildet. Es ergiebt sich hier jedesmal eine Kette von Notwendigkeiten, deren Anfangsglied in jedem einzelnen Falle wohl unerkennbar bleiben wird, wenngleich fortschreitende Erkenntnis die Aufstellung gewisser typischer Reihen fördern mag.

Auf dem speziellen Gebiete der Psychologie würde hiernach die „Mechanik des Geisteslebens“ (Vorwort)[1]) oder anders benannt, die „physiologische Psychologie“ (Wundt) von der reinen Psychologie zu unterscheiden sein. Eine derartige Unterscheidung ist bei Wundt nirgends zu entdecken.[2]) In der Ethik tritt die Erörterung der geistigen Gesetzmäßigkeiten hinter die der geistigen Notwendigkeiten in obigem Sinne (mit der sie sich oft kreuzt) meist zurück, so besonders am Schlusse der Betrachtungen über psychische Kausalität.[3])

[1]) Vgl. d. 2. Aufl. dieses Werkes. (Leipzig 1910.)

[2]) Die Verschiedenheit des Grundrisses d. Psychol. von der physiologischen Psychol. liegt mehr in dem geringeren Umfange als in der Art und den Gegenständen der Betrachtung.

[3]) Die Gesetzmäßigkeit der Willensvorgänge kann offenbar nicht angezweifelt werden, dagegen läßt die Frage nach der Notwendigkeit jeder einzelnen Willenshandlung eine deterministische wie indeterministische Beantwortung zu. Vielleicht offenbaren beide Standpunkte gar keine so schroffe Gegensätzlichkeit, wie man auf den ersten Blick wohl annehmen könnte, sondern nur verschiedene Grade der Einsicht.

Wundt führt hier weiter aus, daß die Kausalität des Willens bei gleichförmigen Lebensbedingungen einen festen, gleichmäßigen Charakter annimmt, der in konstanten sittlichen Tendenzen zum Ausdruck kommt.[1]) Das vollkommen gesetzmäßige, der Naturkausalität zu vergleichende Wirken des vernünftigen Willens ist allerdings ein ethisches Ideal, das nur von wenigen Menschen praktisch erreicht wird. Wundt bezeichnet dieses Ideal in einem von Kant abweichenden Sinne als die Idee des intelligibeln Charakters. Nach dieser Idee beurteilen wir jede Willensentwicklung.[2]) Es besteht aber ein Gegensatz zwischen diesem intelligibeln Charakter und dem empirischen,[3]) der sich in fortschreitender geistiger Entwicklung aus gewissen ererbten Anlagen unter dem Einflusse von Erziehung und Übung entfaltet und nur dadurch allmählich konstant wird, daß die in regelmäßiger Wiederholung vollzogenen Handlungen bleibende Dispositionen[4]) hinterlassen. Zu diesen Dispositionen gehören auch die generellen Charakterzüge des Individuums, die auf allgemeinen Willensrichtungen beruhen, — also die typischen Erscheinungen des Volks- und Menschheitscharakters, die wir oben (S. 41) erwähnt haben. Die Charakterentwicklung ist demnach einesteils das Ergebnis einer zunehmenden Individualisierung, andererseits die Folge eines geschichtlichen Prozesses, in dem diejenigen Willensrichtungen zur Ausprägung gelangen, die für einen bestimmten sozialen und humanen Lebenskreis von dauerndem Werte sind. Die vielseitige Wechselwirkung einer gesteigerten sozialen Entwicklung führt auch zu übereinstimmenden sittlichen Anschauungen, die für die Selbstbeurteilung des ethischen Subjekts als Bestandteil der Motivation (imperative Motive) wirksam werden. Hieraus ergibt sich die psychologische Interpretation der Vorgänge, die wir als Funktionen des Gewissens auffassen.

[1]) Vgl. Ziegler: Sittliches Sein und sittliches Werden. S. 65 ff.

[2]) Gesetzmäßig ist jede Willenshandlung in ihrem Verlaufe, notwendig ist sie vermöge ihrer Bestimmungsgründe, sittlich, wenn diese Bnstimmungsgründe mit den Forderungen des Sittengesetzes harmonieren. Folglich besteht das Ziel der Willensentwicklung darin, die Bestimmungsgründe des Willens in steten und vollkommenen Einklang mit den Forderungen des Sittengesetzes zu bringen. Wundt war sich also in seinem dunklen Drange des rechten Weges wohl bewußt.

[3]) Nach Windelband sind der empirische und der intelligible Charakter lediglich zwei verschiedene Betrachtungsweisen des Willens (Über Willensfreiheit, 1904, S. 200 f.).

[4]) Th. Ziegler identifiziert daher in seinem Werke über das Gefühl (2. Aufl., S. 178 u. 300) den Charakter mit der „Summe der Willensdispositionen".

4. Das Problem des Gewissens.

Die Frage nach der Entstehung und Bedeutung des Gewissens bildet eins der am meisten umstrittenen Probleme auf jenem Grenzgebiete zwischen Ethik und Psychologie, das R. Falckenberg in seinen Untersuchungen „Über den intelligibeln Charakter" in treffender Weise als „Moralpsychologie" bezeichnet hat.[1]) Es handelt sich hier um eine psychologische Erscheinung, die lediglich als Produkt der sittlichen Entwicklung, als subjektiver Reflex der objektiven Wirksamkeit ethischer Normen im Gemeinschaftsleben verstanden und erklärt werden kann. Wundt hat sich bemüht, auf dieser Grundlage eine empirisch begründete Theorie der Gewissensfunktionen aufzustellen. Sie unterscheidet sich dadurch wesentlich von älteren Erklärungsversuchen, daß sie den Tatsachen der sittlichen Entwicklung gerecht zu werden sucht und daher das Gewissen nicht als eine unveränderliche psychische Eigenschaft, sondern als einen inneren Entwicklungsprozeß auffaßt, dessen Eigenart sowohl historisch in der generellen als psychologisch in der individuellen Entwicklung verfolgt werden muß.

Der Begriff des Gewissens ist, wie der Autor ausführt, eine zusammenfassende Bezeichnung für alle diejenigen inneren Vorgänge, die eine Selbstbeurteilung des wollenden Subjekts inbezug auf seine Motive und seinen Charakter enthalten. Unsere Handlungen sind abhängig von psychologischen Bedingungen, für die wir uns vermöge des Bewußtseins der Willensfreiheit verantwortlich fühlen.[2]) Dieses Gefühl der Verantwortlichkeit äußert sich zunächst nicht in der Form von logisch begründeten Urteilen, sondern in Affekten der Billigung und Mißbilligung, welche die auftretenden Motive begleiten, sie entweder verstärken oder hemmen und so auf die Handlung bestimmend einwirken. Erst allmählich entstehen

---

[1]) Über den intelligibeln Charakter. Zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre, Halle 1879, S. 96.

[2]) Nach dem System der Philosophie ist das Verantwortlichkeitsgefühl nicht Wirkung der Willensfreiheit, sondern Ursache ihrer Postulierung. „Die Voraussetzung der Willensfreiheit . . . ist ein Erzeugnis des sittlichen Gewissens." (System, Bd. 1, S. 171.)

aus solchen Gemütsbewegungen klare praktische Urteile, in denen der Gewissensprozeß seinen Abschluß findet.

Alle diese Gewissensakte sind als eine Tätigkeit unseres eigenen Ichs, nicht als eine fremde Macht zu betrachten, deren Urteil uns durch das Gewissen bewußt würde.[1]) Der Inhalt der Gewissensforderungen ist wandelbar, er ist abhängig von der Entwicklung der sittlichen Ideen, aber diese Wandlungen bilden eine zusammenhängende Entwicklungsreihe, deren Endpunkt eine übereinstimmende sittliche Überzeugung der Menschen sein wird. Das Gewissen ist von maßgebender Bedeutung für das Verhältnis der verschiedenen Motive zu einander, indem es durch Wertgefühle die sittlichen Motive verstärkt und gegenüber anderen Motiven zur Geltung bringt. Die eigentlich sittlichen Motive, die Wundt hier als „imperative" bezeichnet, unterscheiden sich dadurch von den übrigen „impulsiven" d. h. den Willen anregenden Triebkräften, daß sie als Forderungen auftreten; „sie verbinden sich mit dem Bewußtsein, daß sie allen andern bloß impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen" (Bd. 2, S. 91). Bei normaler Gewissensfunktion wird der Kampf der imperativen und impulsiven Motive von Affekten begleitet, welche die sittlichen Motive verstärken[2]) und daher ihren Sieg auch in solchen Fällen oft herbeiführen, wo ihr ursprünglicher Gefühlswert hierzu nicht gereicht hätte. Aber auch wenn diese Affekte sich erst nach vollzogener Tat einstellen oder durch den Erfolg der Handlung hervorgerufen werden, bringen sie die Forderungen des Gewissens zum Ausdruck. Im ersten Falle sprechen wir von einem gesetzgebenden oder antreibenden, im zweiten vom richtenden Gewissen.

Die Frage nach dem Wesen und der Entstehung imperativer Motive beantwortet die ältere, mythologische Gewissenstheorie in der Weise, daß sie die Gewissensforderungen als unmittelbare Gebote der Gottheit auffaßt. Das Gewissen wird hier als eine dem Ich fremde Tätigkeit einer höheren Macht betrachtet, und auf

---

[1]) Im Gegensatz hierzu vertritt Ebbinghaus die Ansicht, daß das Gewissen durch die Gesamtheit der in der Jugend erhaltenen kategorischen Vorschriften gebildet wird, deren „Stellvertretung" es übernimmt. (Abriß der Psychologie, Leipzig 1908, S. 185/86.)

[2]) Nach der 2. Aufl. (S. 485) verstärkt das Gewissen den Kampf der imperativen und impulsiven Motive und führt „daher (?) sehr häufig einen Sieg der letzteren . . ." herbei.

dieser ursprünglichen Vorstellung beruht wohl auch sein Name, der nichts anderes als ein „Mitwissen" bedeutet.[1]) Der Fehler dieser Theorie liegt darin, daß hier zunächst die menschlichen Gefühle objektiviert (den Göttern beigelegt) und dann aus den so entstandenen Objekten wiederum erklärt werden.

Nicht minder falsch als diese mythologische erscheint unserm Autor die aprioristische Theorie des ethischen Intuitionismus, der das Gewissen als ein unmittelbares Pflichtbewußtsein, eine unwandelbare, unabhängig von den sonstigen Motiven und Neigungen bestehende und sich geltend machende Regel ansieht. Hiernach tragen die Imperative der Pflicht nicht psychologischen, sondern noologischen Charakter; sie sind rein intellektuelle Gebote, denen die Fähigkeit beigelegt wird, auf die impulsiven Motive zu wirken. In dieser Weise hat Kant seinen kategorischen Imperativ als eine objektive Norm dargestellt, die sich durch ihre Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit von allen empirischen Motiven unterscheidet; sie kommt uns durch eine unmittelbare subjektive Erfahrung zum Bewußtsein und dient als Maßstab für die Beurteilung aller unserer Handlungen.

Diese Theorie beruht nach Wundt auf den beiden falschen Voraussetzungen, daß es eine unveränderliche Gewissensregel gebe, und daß ein rein intellektuelles Gebot unsere Handlungen bestimmen könne.

Die erste Behauptung wird widerlegt durch die objektive sittliche Erfahrung. Wir wissen, daß viele Forderungen des Gewissens, die uns heute als unentbehrlich erscheinen, zurzeit einer primitiven sittlichen Kultur vollständig fehlten. Das Gewissen nimmt teil an der allgemeinen geistigen Entwicklung der Menschheit. Die Entwicklungsfähigkeit der sittlichen Ideen kommt in ihm zum Ausdruck. Erst allmählich bildet sich ein fester Kern übereinstimmender Gebote, die der Intuitionismus fälschlich als ursprüngliche annimmt.

Die zweite Behauptung des Intuitionismus widerspricht der subjektiven psychischen Erfahrung. Ebensowenig wie es eine unveränderliche Gewissensregel gibt, ist eine motivlose Willensbestimmung durch Grundsätze nachweisbar. „Es ist daher nicht

[1]) W. Gass („Die Lehre vom Gewissen", 1869, S. 14) hat dies mit Unrecht bestritten.

möglich", sagt Wundt, „daß der Mensch nur durch ein reines, von allen Gefühlsmotiven befreites Pflichtgebot in seinem Handeln und demzufolge in seinen Urteilen über Handlungen bestimmt werde[1]). Die unbedingte Gültigkeit, die wir den Gewissensforderungen beilegen, ist stets nur ein Ausdruck unserer subjektiven Gewißheit, also eine äußere Form, die alle möglichen Überzeugungen begleitet, und die oft auf ganz minderwertigen Bedingungen beruht. Man darf demnach keineswegs in der Allgemeingültigkeit das eigentliche Wesen des Sittlichen erblicken.

Diese hauptsächlich gegen Kant gerichtete Polemik Wundts[2]) enthält neben manchen treffenden Bemerkungen auch einzelne zu weit gehende Behauptungen, die mit den Tatsachen der sittlichen Erfahrung im Widerspruch stehen. Die fortwährende Betonung der Gefühlsmotive an dieser Stelle erweckt fast den Anschein, als ob der Mensch überhaupt nicht nach praktischen Grundsätzen handeln und sich beurteilen könne. Es ist aber eine Tatsache, daß der Wille durch ethische Maximen intellektuell bestimmbar ist, und daß sich derartige Grundsätze mit eigenartigen Wertgefühlen verbinden, die Kant als „moralische Gefühle" bezeichnet hat. Es kam Kant nur darauf an zu zeigen, daß die natürlichen oder sinnlichen Motive bei sittlichen Handlungen nicht ausschlaggebend sein dürfen[3]). Auch nach Wundts Ansicht sollen ja die Gewissensaffekte den der ethischen Norm entsprechenden imperativen Motiven zum Siege verhelfen. Diese imperativen Motive sind aber keineswegs reine Gefühle,[4]) sondern Gefühle, die sich an die Vorstellung möglicher Handlungen anschließen. Erst die vorgestellte Handlung ruft den Eindruck hervor, daß sie allen anderen vorgezogen werden solle (d. h. an sich oder unbedingt wertvoll sei), und dieser Eindruck äußert sich in Wertgefühlen, die für den Willen maßgebend

---

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 91.

[2]) Vgl. auch Ethik, Bd. 1, S. 435—42.

[3]) Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Ausg. v. Hartenstein, W. 4, S. 246), wo Kant auseinandersetzt, daß die auf natürlichem Wohlwollen beruhenden Handlungen an sich ohne sittlichen Gehalt seien, solange sie nur aus Neigung, nicht aus Pflichtbewußtsein vollführt würden.

[4]) Nach Th. Ziegler ist das Gewissen ein „Ausdruck für die Gesamtsumme der Gefühle und der darauf sich bauenden Urteile des sittlichen Menschen über sich selbst". (Das Gefühl. 2. Aufl., 1893, S. 174.) Vgl. hierzu auch Höffding, Psychologie, Leipzig 1887, S. 329.

werden. Der natürliche Gefühlswert der vorgestellten Handlung spielt somit hierbei nicht die entscheidende Rolle; wenn er auch die Handlung erleichtert, so ist er doch für das sittliche Urteil nicht maßgebend. Die Differenz zwischen den Anschauungen der beiden Philosophen ist also vielleicht nicht ganz so groß, wie es zunächst den Anschein hat.

Die Theorie der imperativen Motive, die Wundt aufstellt, leidet an großen Unklarheiten. An manchen Stellen läßt er die Gewissensaffekte diesen Motiven unabhängig gegenüber stehen (z. B. Bd. 2, S. 92), an anderen läßt er beide zusammenfallen und identifiziert dann die Entwicklung der sittlichen Gefühle mit der des Gewissens, z. B. auf Seite 98 (Bd. 2), wo er sagt: „Dieses (das Gewissen) ist kein ursprünglicher oder unveränderlicher Inhalt des Bewußtseins, sondern es besteht ... lediglich in der Verbindung von Gefühlen und Vorstellungen mit Affekten der Billigung und Mißbilligung, durch die jene physischen Erlebnisse den Charakter der Bevorzugung vor andern gewinnen und eben dadurch diesen gegenüber in imperative Motive übergehen". Hier wird also die imperative Form der Motive selbst zum Tatbestand des Gewissens gerechnet, und dies ist wohl auch die eigentliche Überzeugung Wundts. — Wenn er nun in seiner Polemik gegen Kant das Moment der Allgemeingültigkeit, das bestimmten Imperativen zukommt, als etwas Nebensächliches hinstellt, so geht er entschieden zu weit und setzt sich mit seinem eigenen Moralprinzip des Gesamtwillens in Widerspruch[1]). Kant[2]) hat nur die allgemeine Forderung der ideellen Selbstbestimmung nach dem Prinzip der Einheit des Vernunftwillens aufgestellt, nicht aber behauptet, daß sich die einzelnen praktischen Maximen, die sich aus dem kategorischen Imperativ ergeben, in allen Fällen

---

[1]) So sagt der Autor (Ethik, Bd. 2, S. 108/9): „Man betrachtet es heute meist als ein allzu naives Verfahren, wenn der erstere (Sokrates) ein ethisches Prinzip dadurch aufzufinden sucht, daß er zunächst ermittelt, wie alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben, als eben die der Allgemeingültigkeit. Was jedes normale Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnisbedingungen als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiß. Die logischen und mathematischen Axiome haben keine bessere Grundlage ihrer Evidenz". Man vergleiche hiermit die widersprechenden Ausführungen Bd. 2, S. 93.

[2]) Vgl. hier u. a. das Kapitel „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft". Kritik der praktischen Vernunft, Ausg. v. Kehrbach, S. 51 ff.

gleich bleiben. Im Gegenteil hat auch er die moralische Welt als etwas Werdendes, niemals in Wirklichkeit Vollendetes, als eine unendliche Aufgabe aufgefaßt. Das moralische Gesetz bestimmt die sinnlichen Vernunftwesen zur Realisierung einer reinen Verstandeswelt in der sinnlichen Natur. Die empirischen Gesetze der Sinnenwelt werden dadurch nicht aufgehoben, aber sie dienen nicht als Bestimmungsgrund unseres Willens. Die moralische Welt hat ihr eigenes Gesetz, das ihre Existenz bestimmt und unbedingte Geltung besitzt; sie ist die höhere, urbildliche Welt, die wir bloß durch Vernunft erkennen, aber die Idee dieser vollkommenen Welt schafft sich in der Sinnenwelt ein Gegenbild. Wir gewinnen Anteil an der intelligibeln Welt, indem wir danach streben, sie allen Vernunftwesen in der Sinnenwelt einzuprägen, d. h. ihr Gesetz zu realisieren, soweit es unser physisches Vermögen gestattet. Diese Idee liegt wirklich als Muster unserer Willensbestimmung jederzeit vor Augen. Bei freien Willenshandlungen fragen wir uns, ob die Maxime unseres Willens eine höhere (geistige) Ordnung von dauerndem Bestand begründen, ob sie zu ihr gehören könne, und ob sie als allgemeines Gesetz des vernünftigen Willens aller Wesen denkbar sei. Die Idee einer durch Freiheit möglichen höheren Natur hat also für uns in praktischer Beziehung objektive Realität. Wir unterwerfen ihr unsere Maximen, wir handeln, als ob durch unsern Willen eine höhere Naturordnung entstehen müsse. Nicht um Gesetze einer Natur, der unser Wille unterworfen ist, sondern um Gesetze unseres Willens, dem die Natur unterworfen ist, geht es hier. Der Wille ist dabei Ursache von Objekten, nicht aber sind die Objekte Ursachen von Vorstellungen, die den Willen bestimmen; denn auf diese Weise würde nur ein Naturganzes nach psychologischen Gesetzen hervorgebracht werden, das unserm ideellen Willen durchaus nicht entspricht. Die Hauptfrage der ethischen Untersuchung ist also nach Kant die, wie es möglich ist, daß eine Vernunftidee unmittelbare Ursache von Willenshandlungen, somit Gesetz einer möglichen Naturordnung wird. Die intelligible Welt bedarf keiner Erfahrung d. h. keiner sinnlichen Anschauung und ist auch gar nicht Gegenstand einer solchen. Richtet sich der Wille auf die Realisierung der Idee, so mag dann die theoretische Vernunft nach Erfahrungsprinzipien beurteilen, wieweit der äußere Erfolg dem Zwecke des Willens entspricht. Der Erfolg ist aber für die ethische Beurteilung gleichgültig; diese fragt nur, ob der

Wille für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, nicht, ob er sie zu objektivieren vermag.

Es würde zu weit führen, wenn wir hier die Tragweite dieser tiefsinnigen ethischen Ideen Kants weiter verfolgen wollten. Soviel erscheint uns jedenfalls unzweifelhaft, daß die Wundt'schen Bemerkungen über die Allgemeingültigkeit moralischer Imperative das Wesen der kantischen Theorie nicht treffen und deshalb auch zu ihrer Widerlegung nicht geeignet sind.

Wundt stellt die Behauptung auf, daß ein rein formales Moralprinzip wie das kantische Sittengesetz überhaupt nicht aufgestellt werden könne, da man stillschweigend doch immer einen als allgemeingültig postulierten Inhalt damit voraussetze, während in anderen Fällen nur die inhaltsleere Formel, daß alle sittliche Entwicklung von Werturteilen begleitet sei, durch jenes Prinzip zum Ausdruck gebracht werde. Allerdings müsse jede Definition des Gewissens zunächst eine formale sein,[1]) insofern sie nicht den konkreten Inhalt sittlicher Tatsachen, sondern die allgemeinen Merkmale angebe, die diesem Inhalte zukämen. Das allgemeine Merkmal, das Wundt hervorgehoben hat, ist die imperative Form der Gewissensforderungen oder Pflichtmotive; worauf aber die Berechtigung dieser Imperative beruht, erörtert er im Zusammenhange hiermit überhaupt nicht, weil es ihm zunächst bloß darauf ankommt, die moralpsychologischen Tatsachen der Gewissensentwicklung darzustellen und den historisch wechselnden oder im individuellen Bewußtsein gegebenen Inhalt jener Imperative zu schildern.

Auch die modernen Theorien über das Gewissen hat Wundt in kurzen Anmerkungen berührt.[2]) Die Ableitung Georg Simmels,[3]) nach der die imperativen Motive auf der dem menschlichen Bewußtsein immanenten formalen Funktion der Zwecksetzung beruhen, lehnt Wundt mit der Begründung ab, daß hiermit über die spezifischen Entstehungsbedingungen sittlicher Wertgefühle und Werturteile nichts Positives ausgesagt sei. Alle diese modernen subjektivistischen Moraltheorien, die wir hier nicht im einzelnen auf-

[1]) Vgl. auch Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens, 1894, S. 267 ff.

[2]) Ethik, Bd. 2, S. 94/5.

[3]) Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892, Bd. 2, S. 377 ff.

zählen können,[1]) verfallen nach Wundt in den Fehler, die Entstehung der sittlichen Triebe durch eine willkürliche Konstruktion aus den Eigenschaften des individuellen Bewußtseins abzuleiten; was eben deswegen unmöglich ist, weil es sich hier um eine sozialpsychologische Erscheinung handelt,[2]) deren Erklärung zu den schwierigsten völkerpsychologischen Problemen gehört. —

Die Ergebnisse der damit zusammenhängenden historischen Untersuchungen Wundts sind im wesentlichen folgende: Es ist falsch, die moralischen Imperative als ursprüngliche Inhalte des menschlichen Bewußtseins aufzufassen. Sie haben sich vielmehr aus vorsittlichen Anlagen heraus entwickelt, d. h. aus Gefühlen und Trieben, die an sich rein natürlicher Art sind, aber durch ihre Wechselwirkung sittliche Motive hervorbringen. Die Ursache für diese Entstehung imperativer Motive waren keineswegs Reflexionen über die Nützlichkeit der betreffenden Handlungen. Es ist zwar im allgemeinen zutreffend, daß die moralischen Handlungen auch für das äußere Leben der Menschen Nutzen haben, aber sie sind nicht aus der Erkenntnis dieser Nützlichkeit hervorgegangen, sondern auf Grund einfacher Triebhandlungen entstanden, „deren Wirkungen zuerst in deutlich vorgestellte Erfolge und dann in erstrebte Zwecke sich umwandelten".[3]) Hiermit wird die utilitarische Theorie der Entstehung des Gewissens hinfällig. Sie konstruiert in willkürlicher Weise die Entwicklung der Gewissensforderungen aus verstandesmäßigen Überlegungen, die vielleicht dem gegenwärtigen Stande unserer Erfahrungen angemessen sein mögen, aber den Tatsachen der Entwicklung in keiner Weise entsprechen. Je schwieriger es nun ist, die Geschichte des sittlichen Lebens

[1]) Wundt erwähnt u. a. A. Kittel, Sittliche Fragen, 1885 (S. 118); Chr. v. Ehrenfels, Werttheorie u. Ethik, Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie, 1893, Bd. 17 (S. 76ff.); F. Krüger, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, 1898 (S. 45); A. Döring, Philosophische Güterlehre, 1888.

[2]) Das hat z. B. G. Simmel durchaus nicht verkannt. So erscheint ihm das Gewissen als „Die Lust oder Unlust der Gattung über die Tat, die in uns zu Worte kommt" (op. cit., Bd. 1, S. 409); es ist gleichsam „ein rückwärtsgewandter Instinkt" (S. 408), insofern der Gewissensschmerz wahrscheinlich auf der „Vererbungsfolge derjenigen Schmerzen" beruht, „die viele Generationen hindurch dem Täter als Strafe für die unsittliche Tat auferlegt wurden" (S. 407).

[3]) Ethik, Bd. 2, S. 97.

empirisch zu verfolgen und psychologisch zu erklären, um so mehr muß man bestrebt sein, sich dabei von willkürlichen Rekonstruktionen unbedingt fernzuhalten.

Die Entwicklung der sittlichen Motive im Individuum entspricht im großen und ganzen der Stufenfolge der generellen Entwicklung. Die individuelle Pflichtvorstellung ist zunächst objektiv begründet durch das Urteil der sittlichen Gemeinschaft, das sich im Gewissen des Einzelnen ausprägt. Erst auf höherer Stufe entstehen Gewissensforderungen durch eigene, individuelle Erkenntnis objektiver ethischer Verhältnisse. Die imperativen Motive, die den Willen zur Verwirklichung des Sittlichen führen, können also in äußeren Faktoren oder im eigenen Bewußtsein des Handelnden ihre Quelle haben. Als Pflicht erscheinen zuerst diejenigen Handlungen, die aus der Furcht vor rechtlicher Strafe oder sozialer Benachteiligung hervorgehen, also durch äußeren Zwang bedingt sind. Weiter entstehen Pflichtvorstellungen durch den inneren (sog. moralischen) Zwang, der auf einer durch Erziehung und fremdes Vorbild erreichten Gewöhnung des Willens beruht. Während der äußere Zwang nur Legalität, d. h. bloß die Vermeidung des sittlich Verwerflichen zur Folge hat, bewirkt der innere Zwang bereits positiv sittliche Leistungen, z. B. gewohnheitsmäßige Pflichttreue im Beruf, Wohltätigkeit usw., also eine gewisse Anständigkeit der Lebensführung.

Eine festere Grundlage gewinnt die Moralität, sobald sich eine instinktive Vorliebe für das Sittliche, eine freie Bevorzugung des Guten um seiner selbst willen entwickelt. Der rechtschaffene Charakter findet, ohne sich über die Gründe dieser Tatsache Rechenschaft zu geben, nur im selbstlosen Handeln dauernde Befriedigung; diese Befriedigung macht er zum Leitmotiv seiner Handlungen. Wir sehen das z. B. bei der sokratischen Lebensanschauung. Einem rechtschaffenen Charakter wie Sokrates gelten „alle die Beweggründe als nichtig oder mindestens als untergeordnet, die auf die Befriedigung vorübergehender Lust oder vorübergehenden Nutzens ausgehen, die aber als die wahrhaft menschenwürdigen, die eine dauernde Befriedigung erwecken.“ [1]) Im übrigen paßt das Beispiel des Sokrates sehr wenig zur Illustrierung der hier von Wundt geschildertən Entwicklungsstufe instinktiver Sittlichkeit,

[1]) Ethik, Bd. 1, S. 293.

denn die sokratische Moralphilosophie war in erster Linie darauf gerichtet, sich über die Gründe des Sittlichen Rechenschaft zu geben und die ethische Entscheidung zum Objekt einer weitausblickenden vernünftigen Überlegung zu machen.

Die letzte und höchste Stufe in der Entwicklung des Gewissens ist dann erklommen, wenn die Vorstellung des persönlichen Lebensideals als imperatives Motiv wirksam wird. Hier tritt die ethische Überlegung an Stelle der instinktiven Bevorzugung sittlicher Motive, und erst damit ist das Ziel der vollbewußten wahren Sittlichkeit erreicht. Nunmehr erkennt das Individuum die letzten allgemeinen Zwecke der sittlichen Entwicklung. Die Vorstellung eines höchsten Lebensideals der Menschheit wird die Richtschnur aller seiner Handlungen. Dieses Ideal stellt eine unendliche allgemeine Aufgabe dar; sie wird in den Motiven, Zwecken und Normen erfaßt, die in einer bestimmten Zeit für sittlich gehalten werden. Aus dem Ideal der Menschheitsentwicklung entnimmt nun das Individuum ein eigenes persönliches Lebensziel, den Imperativ des Ideals, indem es die allgemeinen Aufgaben auf seine ihm eigentümliche Wirkungssphäre bezieht. So wird das individuelle Leben ein wesentlicher Bestandteil der allgemeinen sittlichen Entwicklung und bildet ein notwendiges Glied in der Kette der sittlichen Fortschritte, die zur Realisierung des Menschheitsideals beitragen. Auf dieser Stufe sind die Imperative des Zwanges bedeutungslos geworden; im Falle eines Konfliktes der Pflichten entscheidet der ideale sittliche Charakter nach freier innerer Überzeugung auf Grund seiner Erkenntnis der höchsten Zwecke aller Sittlichkeit. Freilich kommen solche idealen Charaktere nur äußerst selten vor. Es sind lediglich die sittlichen Genies, die Wundt hier im Auge hat, und von denen er sagt, daß der Geist der Geschichte sie in Jahrhunderten oder Jahrtausenden vielleicht nur einmal hervorbringe. Wenn dies wirklich der Fall ist, so wäre es wohl wenig berechtigt, die Wirksamkeit solcher Genies als die höchste allgemeine Stufe sittlicher Entwicklung aufzufassen. Es ist in der Tat ein nahezu trostloser ethischer Pessimismus, der in dieser schematischen Konstruktion bei Wundt hervortritt. Nur wenig gemildert wird er dadurch, daß Wundt neben jene idealen Persönlichkeiten die sog. edlen Charaktere stellt; denn auch diese kommen nach seiner Ansicht nur als seltene Ausnahmen vor und bieten unzulängliche Annäherung an das Ideal der Vollkommenheit. Man

muß also hieraus den logischen Schluß ziehen, daß die Stufe der vollbewußten Sittlichkeit überhaupt nur ausnahmsweise vom Menschen erreicht wird. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Wundt einen sittlichen Zustand „von normaler Güte" hier in wenig anmutiger Weise beschreibt.[1]) Die überwiegende Masse der Menschen ist nach seiner Ansicht lediglich bemüht, ihren guten Leumund zu wahren; diejenigen, die eine wichtige Stellung einnehmen, befleißigen sich zum großen Teil, wenigstens „anständig" zu sein in Gesinnung und Handlung. Nur in Zeiten der moralischen Versumpfung, wo die gewöhnliche Rechtschaffenheit nicht mehr ausreicht, treten die edlen Charaktere hervor; in großen weltgeschichtlichen Krisen, wo eine Umgestaltung der sittlichen Lebensanschauung notwendig wird, alsdann die ethischen Genies. Zur Ergänzung dieser Darstellung, welche die Grenzen der generellen und individuellen sittlichen Entwicklung in eigenartiger Weise verwischt, dient der Hinweis auf den ursprünglich durchgehenden Parallelismus der religiösen Motive mit den ethischen. Hierauf näher einzugehen erübrigt sich im Rahmen einer rein psychologischen Betrachtung.

Ob wir nicht ohnedies schon die Grenzen der Psychologie bei unseren Untersuchungen hier und da überschritten haben? Die Berührung rein ethischer sowie erkenntnistheoretischer Probleme war an einigen Stellen nicht zu vermeiden. Wir wollen unsern Autor dafür nicht verantwortlich machen, zumal er sich mit edler Selbstverleugnung und weiser Beschränkung redlich bemüht hat, die Psychologie in seiner Ethik nur als Hülfswissenschaft zu behandeln. Daß ihm dies nicht überall gelungen ist, und daß seine Darlegungen da, wo es ihm gelang, sich nicht immer als zulänglich erweisen, liegt wesentlich in der Natur der Sache. Solange man noch plädieren muß — und das muß man in der Psychologie noch durchaus — ist es immer gefährlich zu referieren; besonders gefährlich, wenn man dabei ein bestimmtes Anwendungsgebiet im Auge hat. Es erscheint zudem zweifelhaft, ob alle hier behandelten Fragen rein psychologisch nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft bereits exakt gelöst werden können.[2])

[1]) Ethik, Bd. 2, S. 102/03.

[2]) Nach William James ist z. B. das Problem der Willensfreiheit psychologisch überhaupt nicht lösbar und sollte besser der Metaphysik überantwortet werden (Psychologie, Leipzig 1909, S. 457 f.).

Wir wollen nicht vergessen, daß die Psychologie insofern eine noch junge Wissenschaft ist, als der von Aristoteles errichtete Bau ohne tiefgreifende Veränderungen und Erweiterungen bis ins 18., ja 19. Jahrhundert bestehen blieb. Der Fülle des inzwischen gesammelten Beobachtungs- und Erfahrungsmaterials gegenüber erscheint es ohne weiteres verständlich, daß diese so junge Wissenschaft, die allenthalben auf enorme Schwierigkeiten stößt, sich vorläufig noch vorsichtig vorwärtstasten muß und bei der ihr in besonderem Maße notwendigen Selbstkritik wohl nicht behaupten kann, bereits „endgültige" Resultate erzielt zu haben.[1])

Die aktuelle Gegenwart ist gleichsam ein mathematischer Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft, und auf diesen Punkt beziehen wir das, was wir „Bewußtseinszustände" nennen und wovon wir in der Psychologie ausgehen. Es wird sich also bei der gegenwärtigen Betrachtungsweise wohl vieles unserer Beobachtung und Untersuchung völlig entziehen. Vorläufig kann uns das aber nicht irritieren, da wir zunächst noch eine schier unübersehbare Fülle von Rohmaterial zu verarbeiten haben. Eines der ersten Resultate dieser Verarbeitung schien die Erkenntnis zu sein, daß die Existenz von „Dingen" in Frage gestellt werden müsse. Infolgedessen ist zwar die äußere, niemals aber die innere Welt bisher geleugnet worden. Das hat immerhin seine Bedenken. Zumal wir der inneren Welt gegenüber vorerst noch ganz auf Hypothesen, Annahmen, Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten usw. angewiesen sind[2]) und irgendwelche Gesetze in dem Sinne, in dem die Physik uns Gesetze zeigt, bisher noch nicht aufgestellt werden konnten. „Es scheint, als ob das Bewußtsein als innere Tätigkeit viel mehr ein Postulat wie eine direkt greifbare Tatsache bedeutete, das Postulat

---

[1]) Edmund Husserl behauptet in einem Aufsatze über „Philosophie als strenge Wissenschaft", daß selbst die moderne experimentelle Psychologie überhaupt noch keine „Psychologie im wahren, vollwissenschaftlichen Sinne" sei. Vgl. die weiteren, zwar von phänomenologistischen Tendenzen getragenen, aber höchst interessanten Ausführungen, die wir hier wegen Raummangels leider nicht zitieren können. (Logos. Internat. Zeitschr. f. Philosophie der Kultur. Bd. 1, Hft. 3, S. 320. Tübingen 1911.) Auch nach Wundts gegenwärtiger Anschauung ist übrigens die experimentelle Psychologie nur „die Vorschule für den Psychologen". (Vgl. Logik, Bd. 3, Vorwort zur 3. Aufl., Stuttgart 1908.)

[2]) Für diese verwenden wir unablässig Worte und damit Begriffe, deren Berechtigung und Umfang zunächst die reine Psychologie (vgl. S. 54) kritisch zu erforschen hätte.

nämlich eines Erkennenden als Korrelat zu all diesem Erkannten".[1]) Wie dem auch sei, — oft genug werden wir jedenfalls in der Psychologie an die bekannten Worte des sterbenden Laplace erinnert: Ce que nous connaissons c'est peu de chose; mais ce que nous ignorons c'est immense.

Gerade deshalb möchten wir uns dem freimütigen, in seiner Bescheidenheit so tiefen Bekenntnisse Hebbels anschließen: „Die einzige Wahrheit, die das Leben mich gelehrt hat, ist die, daß der Mensch über nichts zu einer unveränderlichen Überzeugung kommt, und daß alle seine Urteile nichts als Entschlüsse sind, Entschlüsse, die Sache so oder so anzusehen".[2]) Sofern diese Entschlüsse nicht auf vorgefaßten Meinungen beruhen, sondern in Harmonie mit dem jeweiligen Stande der Wissenschaft aus einer inneren Notwendigkeit hervorgegangen sind, werden sie Resultate zeitigen, die unzweifelhaft wertvolle Glieder in der Kette fortschreitender Erkenntnis bilden und darum eine höhere Erkenntnis vermitteln, wie auch andererseits vorbereiten können.

Es ist die Tragik alles Schaffens und Ringens, daß in und mit jeder fest gewonnenen Erkenntnis sich zugleich die Dämmerung einer neuen, höheren Erkenntnis ankündet. Kann darum immer nur das Unzulängliche Ereignis werden, so ist es gleichwohl unberechtigt, das Streben nach Wahrheit (das Lessing bekanntlich dem Besitze der Wahrheit vorzog) als wertlos und „ewig erfolglos" zu bezeichnen; denn auch die fortschreitende Annäherung an ein unendlich wertvolles Ziel muß als ein dauernd schätzbarer Erfolg anerkannt werden. Der bleibende Wert der Wundt'schen Ethik wird also dadurch keineswegs in Frage gestellt, daß wir einige Stellen des Fundamentes, auf dem dieser stolze Bau ruht, als nicht ausreichend tragfähig erkannten; und auch für diese kleinen Erkenntnisse gelten ja die obigen Einschränkungen.

---

[1]) James, op. cit., S. 467/68.

[2]) Tagebücher. 3. Okt. 1846.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Am 28. Februar 1882 erblickte ich zu Halle an der Saale als Sohn des damaligen Oberbergrates, jetzigen Geheimen Bergrates Dr. Richard Stein und seiner Ehefrau Henriette, geb. Kreutz, das Licht der Welt. Ich bin evangelisch und preußischer Staatsangehöriger. Von Ostern 1891 bis Michaelis 1898 besuchte ich (nach Absolvierung der angegliederten Vorschule) das Hallenser Städtische Gymnasium, danach die Gymnasien in Wernigerode und Merseburg, und bestand schließlich auf dem Kgl. Domgymnasium zu Magdeburg im Februar 1903 unter Dispensation vom mündlichen Examen die Reifeprüfung. Anfängliche juristische Studien an der Universität Berlin fanden durch nicht mehr zu dämmende künstlerische Neigungen ein vorzeitiges Ende. Ich studierte dann Musik an der Kgl. Hochschule zu Berlin und hörte gleichzeitig an der Universität philosophische Vorlesungen (vor allem bei Paulsen, Simmel und Dessoir). Michaelis 1904 trat ich als Einjährig-Freiwilliger in das 2. Garde-Dragoner-Regiment ein, wurde aber schon nach halbjähriger Dienstzeit dem Landsturm zugeteilt. Nach Abschluß meiner musikalischen Studien hörte ich an der Universität Berlin weiter philosophische Vorlesungen (u. a. bei Riehl und Erdmann). Als Resultat meiner bisherigen (durch Krankheit und andere Umstände oft unterbrochenen) Tätigkeit liegen gegenwärtig außer kleineren literarischen Sachen etwa 30 größere musikalische opera vor, von denen die ersten noch während meiner Schulzeit im Druck erschienen sind.